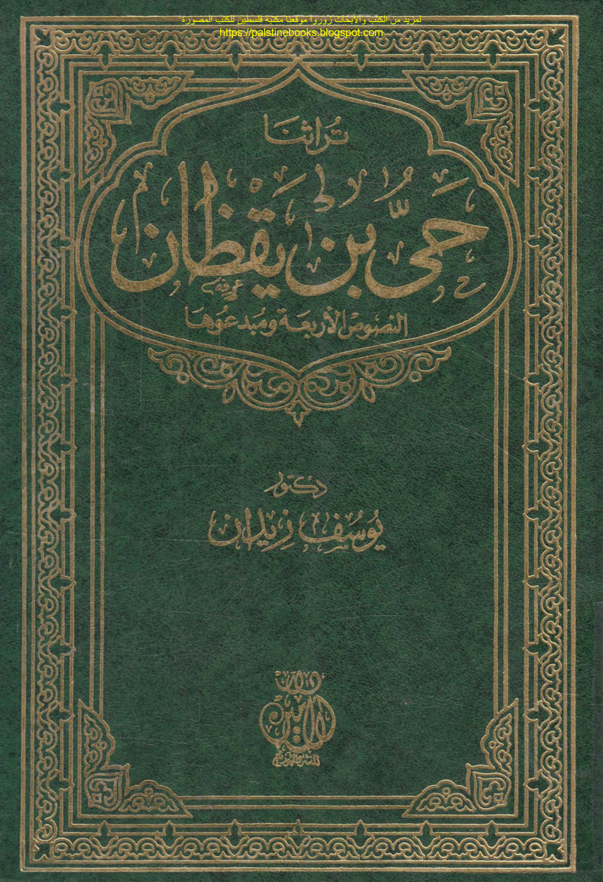

تراثنا
حي بن يقظان
النصوص الأربعة ومبدعوها
دكتور
يوسف زيدان



حي بن يقظان

النصوص الأربعة ومبدعوها

دكتور





تُراثنا

سلسلة كتب تصدرها دار الأمين بإشراف الدكتور *يوسف زيدان*، تُعنى بنشر الأعمال الأصيلة فى مجال التراث العربى، مما لم يسبق نشره من أعمال تراثية محققة أو مؤلفة؛ وتراعى السلسلة فيما يصدر عنها من كتب، القواعد العلمية الرصينة، المعمول بها فى مجال التأليف والتحقيق التراثى الجاد.

صدر منها:

- **التراث المجهول**
  للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- **حديقة الحقيقة، لسنائى**
  للدكتور / إبراهيم الدسوقى شتا (ترجمة)
- **حقيقة العبادة عند محى الدين بن عربى**
  للدكتور / كرم أمين أبو كرم (تأليف)
- **ابن القَطّاع الصقلى**
  للدكتور / أحمد محمد عبد الدايم (تأليف)
- **الفكر الصوفى**
  للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- **حى بن يقظان**
  للدكتور / يوسف زيدان (دراسة وتحقيق)
- **ديوان ابن الصباغ الجذامى**
  للدكتور / محمد زكريا عنانى (تحقيق)



دار الأمين

طبع • نشر • توزيع

١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق
(خلف قاعة سيد درويش) الهرم
تليفون وفاكس : ٥٦٣٤٦٩٩
ص.ب: ١٧٠٢ العتبة ١١٥١١
جمهورية مصر العربية

الطبعة الثانية
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

رقم الإيداع ١٩٩٨/٧٤٧٠
ISBN : 977-279-204-4

التنفيذ الطباعى : دار الأمين للطباعة

في محل الإهداء :

.... وهُوَ ذا قَدْ بَلَغَ سِنّي إلى قَريبٍ مِنْ ثلاثينَ سَنَةً، وأكْثَرُ عُمْري في الأسْفارِ والإسْتِخْبارِ والتَّفَحُّصِ عن مُشارِكٍ مُطَّلِعٍ على العُلُومِ .. ولَمْ أجِدْ مَنْ عِنْدَهُ خَبَرٌ عَنِ العُلُومِ الشَّريفَةِ .. ولا مَنْ يُؤْمِنُ بِها.

السُّهْرَوَرْدي :

المشارع والمطارحات

مقدمة عامة

لقصة **حي بن يقظان** قصةٌ مشرقة .. ففى البدء كانت لمعةً خافتة، برقت فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة، على شكل نصٍّ قصصيٍّ موغل فى الرمزية، سرعان ما أوغل فى النسيان مع انطماس تراث الإسكندرية القديمة. ومضت السنون ، بل القرون ، حتى جاء الشيخ الرئيس أبو على **ابن سينا** وكان ممن أحاطوا بالتراث الفلسفى القديم ، ومَنْ حلّقوا به فى فضاءات أرحب.. وكانت حياته حافلةً بمتناقضات الدنيا وتقلُّباتها، فهو آونةً يعتلى كرسى الوزارة ، وآونةً يُحبس فى السجون ! وبينما **ابن سينا** فى سجنه بقلعة **همدان** إذ تلتمع فى ذهنه الوقّاد .. قصةٌ.. فيكتب أو لصياغة عربية لحيّ بن يقظان .

وطارت قصة حى بن يقظان من بين قضبان سجن ابن سينا، وسَمَتْ إلى ارتفاعات شاهقة فى تراثنا العربى، فتناقلها النُّسَّاخ واقتحم مفاوزها الشُّرَّاح.. ومن بعد ابن سينا بقرنين ، يلتقط ابن طفيل القصة، فيستبقى عنوانها ، ويعيد كتابتها على نحوٍ جديد، يخرج بها من إطار **القصة** إلى عالم **الرواية** .. ومن رواية ابن طفيل ، يتخذ حى بن يقظان سبيله، سرباً ، إلى الأدب الأوروبى.

وقريباً من زمن ابن طفيل ، كان زمان الشاب العجيب ، الملّقب بشيخ الإشراق **شهاب الدين السهروردى** .. وكأننا بالسهروردى، وقد أراد أن يجعل من قصة ابن سينا **الفصل الأول** من عملٍ إبداعيٍّ أطول، فيكتب هو **الفصل الثانى** من حى بن يقظان ، ويجعله بعنوان **الغربة الغربية**.

.. ويمضى زماننا الإبداعى المتواصل، حتى يصل إلى عَلامةٍ بـارزة فـى التراث العربى الإسلامى، هو العَلاّمة **ابـن النفيـس** .. فنراه يعـاود الكتابـة فـى الإطار الروائى لحى بن يقظان، مخالفاً العنوان والمحتـوى ، فـى قصتـه **فـاضل بـن ناطق** .. التى رواها عن الرجل المسمى **كامل**.

*   *   *

ولهذا الكتاب، الذى بين أيدينا ، قصةٌ .. فقبل عـدة أعـوام ، كنـا نحتفـل بأحمد أمين، فـانتظم الاحتفـال فـى مؤتمـرٍ علمـىٍّ ، صـدرت بحوثـه فـى كتـابٍ تذكارى عن الهيئة العامة لقصـور الثقافـة. وقـد شَـرفتُ آنـذاك برئاسـة المؤتمـر، وأشرفتُ على إصدار الكتاب التذكـارى .. وأردتُ يومهـا إعـادةَ نشـر كتـاب أحمد أمين، الذى قدّم فيه **حى بن يقظان** جامعاً بين نصوص ابن سينا وابن طفيل والسهروردى. لكن إصدار هذه النشرة لم يتيسَّر وقتها، مع أننى أرسلتُ نسـخةً من الكتاب إلى المطبعة لتصويرها وطرح عدة آلاف منها، بعد سنوات من نفـاد آخر الطبعات.

ولما تأخَّر صدورُ الكتاب، وجدتُ التأخير فرصةً لكتابة دراسـة عـن **حـى بن يقظان** ورحلته فى التراث العربى، عَبْر صياغـات : ابـن سـينا ، ابـن طفيـل، السهروردى .. مع إضافة ابن النفيس (الذى لم ينتبه إليه شيخنا أحمد أمين).

وبعد عامين آخرين من كتابة الدراسة، تفحَّصت النصوص - التى قدَّمهـا أحمد أمين، فوجدت فيها من الأخطاء (ربما تكون أخطاء الطباعة) شـيئاً كثـيراً، مما يجعل معاودة نشرها على حالها ، أمراً ظالماً لمؤلفيها الأوائل .. وهـم مؤلِّفـون عظماء، يعتز بهم التراث العربى، بل الإنسانى .. ولاحظتُ إن نشرة أحمد أمـين سقطت منها فقراتٌ كاملة، وتغيَّرت فيهاألفاظٌ اصطلاحية مهمة (ربما القـائمون

على الطباعة لم يفهموها) .. فإذا استخدم السهروردى ، مثلاً، كلمة **جوزهر** وجدناها فى نشرة أحمد أمين **جوهر** .. وإذا قال **طوز قصة** لم نجد فى النشرة الكلمة الأولى .. وغير ذلك، مما يصعب حصره، ولا يجوز (تقديراً منا لأحمد أمين ومكانته).

ورأيتُ أن النصوص بحاجةٍ إلى تحقيق دقيق، توخيتُ خلاله الوصول إلى أصحِّ صورةٍ للنصوص.. ومن هنا قابلتُ نشرةَ **أحمد أمين** لنصِّ ابن سينا، مع العديد من شروح هذا النص، خاصةً شرح **ابن زيلة** تلميذ ابن سينا، ثم قابلت بين نشرتين لقصة ابن طفيل، إحداهما نشرة **أحمد أمين** والأخرى نشرة **فاروق سعد** الصادرة عن دار الآفاق .. وكلاهما لم يذكر الأصول المخطوطة التى اعتمد عليها، وكلاهما اتفقت نشرته فى أخطاء واختلفت فى أخطاء أخرى !

أما نصُّ السهروردى ، الغربة الغربية ، فقد استخرجتُه بالمقابلة بين نشرة **أحمد أمين** وأفضل نشرةٍ له، وهى التى قام بها المستشرق الفرنسى **هنرى كوربان** وأصدرها ضمن مجموعة مؤلفات السهروردى التى جاءت فى مجلدين بعنوان (مجموعة دوم مصنفات - مجموعة فى الحكمة الإلهية) كلاهما صدر عن دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الدكن / الهند .. وهى نشرةٌ ممتازة، وإن لم تخل من هِنَاتٍ.

و لم يرد نص ابن النفيس **فاضل بن ناطق** فى نشرة أحمد أمين .. فرجعتُ فيه إلى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٩/ مجاميع، وهى تضم ثلاثة أعمال لابن النفيس : **رسالة الأعضاء** ، **المختصر فى علم أصول الحديث**، **فاضل بن ناطق** (أو الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية) وكان قد سبق لى تحقيق **رسالة الأعضاء** و**المختصر** فصدر كلٌّ منهما فى كتاب من جملة الكتب الأربعة التى أصدرتُها عن ابن النفيس ، وكان لى بها شرف الحصول

على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمى / المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية فى مجال الفقه الطبى وتحقيق التراث وفق أصول فن التحقق (عام ١٩٩٤)

ولقد استهديتُ هنا بنشرتين لفاضل بن ناطق، الأولى قام بها ماكس **مايرهوف** مع يوسف **شاخت** والأخرى قام بها **عبد المنعم محمد عمر** .. غير أنى لم أورد هنا نص ابن النفيس كاملاً، وإنما اقتصرتُ على الجزء الأول منه فحسب، لأنه الجزء الذى يمثل **القصة** أما بقية الأجزاء، أو بعبارة ابن النفيس: **الفنون** .. فهى عبارة عن استطرادات يحاول فيها ابن النفيس قراءة التاريخ العربى السابق عليه، قراءة تبريرية تؤكد أن ما كان، كان لابد أن يكون! وهى تمثل ملاحق للقصة وإضافات عليها، فلم نر داعياً لإيرادها.

وخلال استخراج كل نصٍّ ، كنت اعتمد على معرفتى بتفاصيل الفلسفة الخاصة بمؤلِّفه .. وكذلك خصائص أسلوبه فى مؤلَّفاته الأخرى ، وقد زوَّدتُ النصوص بهوامش شارحة ، وقدَّمت لها بالدراسة التى أشرت إليها فيما سبق، ودقَّقت فى المراجعات .. آملاً ، من بعد ذلك كله ، أن تكون هذه النشرة؛ أصحَّ نشرات **حى بن يقظان** على النحو الذى كتبه مبدعوها الأربعة: ابن سينا، وابن طفيل ، والسهروردى ، وابن النفيس .

*　　*　　*

ولأن النصوص الأربعة لحى بن يقظان ، تمثل حلقات متوالية من الإبداع الفلسفى والأدبى الممتد عبر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية .. ولأن النصوص احتوت أيضاً، إلى جانب التصوف ، على العديد من جوانب العلم العربى (كنظرية النشوء والارتقاء فى قصة ابن طفيل وابن النفيس، واكتشاف الدورة الدموية فى قصة ابن النفيس).. فقد نشرتُ ، العام الماضى ، ملخصاً للكتاب الذى بين أيدينا ، فى سلسلة **الفلسفة والعلم** وهى السلسلة التى أشرفت عليها

طيلة عامين ، صدر خلالهما مجموعة من الكتب والدراسات الجامعة بين الفلسفة والعلم .. ومع أن هذه السلسلة كانت تسدُّ نقصاً ملحوظاً فى المكتبة العربية، وتكاد تكون **الوحيدة** فى موضوعها على مستوى مصر والعالم العربى بأسره، إلا أن السلسلة **فجأةً** أُلغيت، ضمن بقية السلاسل التى كانت تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة .. ولايزال سبب الإلغاء مجهولاً حتى الآن !

وكانت النشرة **المختصرة** من الكتاب، قد نفدت فى يومٍ واحدٍ فقط .. مع أن المطبوع منها كان عدة آلاف، بيد أن القارئ فى مصر، سارع إلى اقتنائها فور صدورها ، فلم يبق منها نسخةٌ واحدة فى اليوم التالى لصدورها - هل ذلك أحد أسباب إلغاء السلسلة ؟ فما بال بقية السلاسل التى أُلغيت ؟! - وكان ذلك مؤشراً جيداً، دالاً على وجوب إصدار الطبعة **الكاملة** من الكتاب .. وها هى بين أيدينا.

وتجدر الإشارة ، أخيراً ، إلى أننى اعتمدتُ فى هذا الكتاب ، على جملة **أصول** هى فى واقع الأمر كتبٌ **مطبوعة** لكننى عاملتها معاملة **المخطوطة** .. وهذا ينسحب على القسم الثانى من الكتاب، حيث قدَّمت النصوص الأربعة ؛ وينسحب **أيضاً** على القسم الأول منه، حيث أوردت التراجم **الوافية** للمبدعين الأربعة الذين صاغوا **حى بن يقظان** فى تراثنا العربى . ومع شديد احترامى للأساتذة الذين نشروا هذه **الأصول المطبوعة** ! سواءً تلك التى اشتملت على نصوص **حى بن يقظان الأربعة** ، أو التى تضمَّنت الترجمة **الوافية** للأربعة المبدعين. فإن الحقيقة التى لا مجال لإنكارها ، هى أن كثيراً من **المخطوطات** أفضل من كثيرٍ من **المطبوعات** ! وقد تفحَّصت فى السنوات الماضية ، آلاف النسخ الخطية فى المكتبات العتيقة الممتدة على طول مصر المحروسة ؛ فما كنتُ

أحد فى المخطوطات – فى أغلب الأحيان – تلك الأخطاء التى رأيتها فى الكتب المطبوعة (المحققة) .

وقد أشرتُ فى هوامش كتابى هذا، سواءً فى القسم الخاص بالدراسة، أو فى القسم الآخر المشتمل على النصوص **المحققة** إلى تلك الأخطاء الكثيرة التى وقعت فيها **الأصول المطبوعة** التى اعتمدت عليها، وكان بإمكانى الرجوع – بدلاً منها – إلى أصولٍ مخطوطة، وترك المطبوع على حاله .. لكننى آثرت سلوك الطريق الأعقد ، للتنبيه إلى واقع النشر التراثى فى ثقافتنا المعاصرة[1] .

وأخطاءُ المطبوع ، المحقَّق ، من النشرات الحديثة للكتب التراثية.. ترجع فى غالب الأمر ، إلى عدم العناية بعملية النشر، وبالمراجعات المطلوبة لكل طبعة، وبالاستسلام إلى الإيقاع السريع للمطابع والطابعين ! كما ترجع إلى عدم وعى كثيرين من الناشرين ، المحقِّقين ، بطبيعة النصوص التراثية التى أقبلوا على تحقيقها ونشرها.. لذا أرجو أن تأتى النصوص الواردة فى هذا الكتاب ، مصوِّبةً لكثيرٍ مما ورد بالنصوص ذاتها ، فى كتب أخرى.

والله الموفق .

يوسف زيدان

الإسكندرية فى مارس ١٩٩٨

الموافق ذى القعدة ١٤١٨ هجرية

---

(١) سوف أعود لتناول هذه النقطة ، تفصيلاً ، فى كتابٍ سيصدر – بإذن الله – ضمن سلسلة **المتواليات** بعنوانٍ فرعى، هو : دراسات فى نقد النشر التراثى .

القسم الأول : الدراسة

المبدعون الأربعة

(تجلياتٌ من تراثنا المتصل)

مدخـــل

لم يتصـل تـراث أمـة مـن الأمـم، كمـا اتصـل تـراث هـذه الأمـة العربيـة الإسلامية، فقد قامت الحضارات حيناً من الدهر ثم ولّت ، أو تولّت ثقافتها، أو تبدلّت لغتها؛ و لم يمتد منها طيلة ألف عام متصلـة، إلا أقـل القليـل.. ومـن هـذا القليل الأقل، الحضارة العربية الإسلامية التى ظلت حية، متواصلة الثقافـة واللغـة طوال أربعـة عشر قرنـاً مـن الزمـان، مـرّت فيهـا بفـترات ضعـف وأيـام قـوة، وشهدت فيها مالاحصر له وقـائع الزمـان وتقلّبـات السـلطان، وبقيـت - علـى الرغم من هذا كله - ذات سمات خاصة وشخصية مميزة.

وظهر التواصل الحضارى فى العديد من مظاهر التاريخ العربى الإسـلامى، ففى العلم **الدينى** كانت هناك المدارس الفقهيـة، وطبقـات المفسـرين، وسلاسـل الرواة المحدِّثين، ومذاهب المتكلمين .. وفى العلم **الدنيوى** كـانت هنـاك مجـالس التعليم، والشروح على المتون، وحواشى الشروح[1]، وتحرير كتـب السـابقين[2] .. وتلك جميعاً ، مظاهرٌ للاتصال الحضارى فى تاريخ العرب المسلمين، مظـاهرٌ دالة على أن **ثقافتهم** لم تنقطع يوماً، مع توالى الحقب المعرفية .

ومثـل بقيـة الفنـون والمعـارف الإسـلامية، كـان **الأدب** ميدانـاً للتواصـل التراثى؛ فتوالت الأعمال الأدبية عبر تاريخ الإسلام، فى سلسـلة -أو سلاسـل-

---

(١) راجع رؤيتنا الخاصة للشروح والحواشى، وكيف أنها تمثل متوناً رئيسية فى زمنها، فى كتابنـا: علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشـاف.

(٢) المقصود بالتحرير، إعادة صياغة الكتاب القديم وفقاً لرؤية علمية جديدة وسعياً لتخليصـه من الأخطاء .. ومن أشهر التحريرات فى تراثنا، مجموعة مؤلفـات نصير الدين الطوسـى (المتوفى ٦٧٢ هجرية) لكتب علماء اليونان، وهى أكثر من ثلاثين كتاباً تبدأ جميعاً بكلمة : التحرير .

لاتكاد حلقاتُها تنقطع .. وهو ما تمثل ، شعراً ، خلال متواليات إبداعيةٍ عكفت على الدواوين والقصائد الطوال ، فدوَّنت عليها الشروح المتعاقبة، وأعادتها للحياة بأنواعها التأليف الشعرى، كالمعارضة، أو التثليث والتخميس والتسبيع.. وهى من فنون الشعر العربى، الملحقة بالبحور الستة عشر، وفيها يعمد الشاعر اللاحق إلى أبيات قصيدة شاعرٍ سابق، فيضيف إلى البيت الواحد، شطراً واحداً على وزن وقافية ورَوَىِّ صَدْرِ البيت الأصلى (الشطر الأول منه) فيصير المجموع ثلاثة أشطر ؛ وهو ما يُعرف بالتثليث .. وقد يُزاد ثلاثة أشطر، فيصير المجموع خمسة؛ وهو **التخميس** .. أو يُزاد ستة أشطر، وهو **التسبيع** .

وقد رأيتُ فى عالم المخطوطات ، المئاتَ من النصوص الشعرية، تثليثاً وتخميساً وتسبيعاً، منها عشراتٌ تخصُّ قصيدة واحدة -كالبردة - وبعضها يخصُّ دواوين بأكملها؛ وكلها أمثلةٌ على التواصل التراثى الممتد فى مجال الإبداع الشعرى.

ومن الأمثلة ، أيضاً، على التواصل فى هذا المجال؛ مثالٌ لطيفٌ حقَّقته مؤخراً، هو أربعة شروحٍ صوفية على بيتين مجهولىْ المؤلف يعود تأليفهما إلى حدود القرن السابع الهجرى؛ شرحهما البجائى (أحمد بن محمد بن على بن غازى المغربى، المتوفى ٨٤١ هجرية)[١] والنابلسى (عبد الغنى بن إسماعيل بن عبد الغنى ، المتوفى ١١٤٣ هجرية)[٢] والعمادى (حامد بن على بن إبراهيم الدمشقى، المتوفى ١١٧١ هجرية)[٣] ..ثم الأمير عبد القادر الجزائرى، المتوفى

---

(١) البجائى : حدق المقلتين فى شرح بيتىْ الرقمتين ، مخطوطة مكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج (محفوظة تحت رقم ٧٨/ أدب)

(٢) البغدادى : إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون ١/١٣.

(٣) النابلسى : مقالة على البيتين المشهورين ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة (ضمن المجموعة المحفوظة تحت رقم ١٦٨/ تصوف)

١٣٠٠ هجرية[1] (= ١٨٨٣ ميلادية) .. يقول البيتان :

رَأَتْ قَمَرَ السَّمَاءِ فَأَذْكَرَتْنِي   لَيَالِيَ وَصْلِهَا بِالْرقْمَتَيْنِ

كِلاَنَا نَاظِرٌ قَمَراً ولَكِنْ   نَظَرْتُ بِعَيْنِهَا ورَأَتْ بِعَيْنِي

وفى الأدب القصصى.. الفلسفى بالذات، تواَصل فكرُ المسلمين عَبْرَ مئات السنين، فكان من شواهد هذا التواصل؛ عشرات من القصص الفلسفى، من بينها رسائل **الطير** ، ورسائل **العشق** .. ومن بينهما قصة **حَيُّ بن يقظان** التى صيغت على يد أربعةٍ من أعلام الإسلام، أربع صياغات .. فكتبها ابن سينا، والسُّهْرَوَردِىّ، وابن طفيل، وابن النفيس.

وفى فصول هذه الدراسة، نتتبع المبدعين الأربعة، ونتابع إبداعاتهم للقصة، والمرامى البعيدة التى لوَّحوا بها، أو أشاروا إليها.

---

(١) عبد القادر الجزائرى : شرح البيتين ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة (محفوظة تحت رقم ١١٤٦/ شعر تيمور)

الفصل الأول

الشَّيْـخُ الرَّئِيـسُ

ابن سينا (الشيخ الرئيس، أبو على الحسين، المتوفَّى ٤٢٨هجرية) من أشهر الرجال فى التاريخ الإسلامى بخاصةٍ، والإنسانى بعامة.. تجلَّت عبقريته الحقَّة فى ميدان الطب، ووضع فيه موسوعته الشهيرة القانون فى الطب التى ظلت قروناً طوالاً، بعد وفاة مؤلفها، مرجعاً رئيساً ومقرراً دراسياً أساسياً للأطباء ، فى ديار الإسلام وفى بلدان أوروبا ..هذا بالإضافة إلى جهوده وإبداعاته فى الفلسفة والمنطق والأدب : نثراً وشعراً.

وللمكانة الخاصة التى يحتلها ابن سينا فى التراث العربى الإسلامى ، بل فى التراث الإنسانى . أفرد له المؤرخون والمترجمون مالا حصر له من تراجم وأخبار[1] .. غير أن أوفى تعريف بابن سينا وأخباره ومؤلفاته، هو ما ورد فى

---

(١) من المصادر القديمة التى ترجمت لابن سينا :

تاريخ الحكماء للتفطى ٤١٣، تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ٥٢، تاريخ الحكماء للشهرزورى ٥٨٨، المختصر فى أخبار البشر لأبى الفدا ١٦٩/٢، تاريخ مختصر الدول لابن العبرى ٣٢٥، البداية والنهاية لابن كثير ٤٢/١٢، الكامل فى التاريخ لابن الأثير ٩/ ١٥٧، وفيات الأعيان لابن خلِّكان ١٥٧/٢، الوافى بالوفيات ٣٩١/٢، شذرات الذهب لابن العماد ٢٣٣/٣، النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ٢٥/٥، أعيان الشيعة للعاملى ٢٨٧/٢٦، روضات الجنات للخوانسارى ١٧٠/٣، لسان الميزان لابن حجر ٢٩١/٢، مرآة الجنان لليافعى ٤٧/٣، دول الإسلام للذهبى ٢٥٥/١، ميزان الاعتدال للذهبى ٥٣٩/١، سير أعلام النبلاء للذهبى ١٧/ ٥٣١.. وغير ذلك.

ومن المراجع الحديثة والدراسات المعاصرة :

الشيخ الرئيس ابن سينا لعباس العقَّاد، ابن سينا بين الدين والفلسفة لحمودة غرابة، مؤلفات ابن سينا لجورج قنواتى، أبو على بن سينا لرحيم زادة صفوى، ابن سينا فى مرابع إخوان الصفا لعارف تامر .. وغير ذلك.

أما المقالات المفردة، والبحوث الممهِّدة للنشرات المحققة من مؤلفات ابن سينا، فهى لاتكاد تقع تحت الحصر . وقد أورد عمر كحالة قائمةً بما استطاع أن يحصره منها .. انظر : معجم المؤلفين ٢٢/٤.

ترجمته المطولة بعيون الأنباء[١] ، وهى ترجمةٌ فريدة من نوعها .. فهى فى الجزء الأول منها، عبارة عن **سيرة ذاتية** قصَّها ابنُ سينا على تلميذه **الجوزجانى**[٢] وهى فى جزءٍ تالٍ **استكمال** للسيرة ، بدأه الجوزجانى من حيث توقَّف أستاذه .. وهى فى الجزء الأخير منها **استطراد** وإضافة تَمَّم بها ابن أبى أصيبعة سيرة ابن سينا.

ونظراً لأهمية تلك الترجمة ، وتفرُّدها، فقد أردتُ دوماً نشرها فى طبعة محقَّقة وفق أصول فن التحقيق، اعترافاً منى بمكانة ابن سينا، وتعبيراً عن إعجابى الشديد بهذا العلامة العبقرى .. غير أننى لم أجد الترجمة فى نسخٍ خطية مفردة، وإنما عرفتها دوماً داخل مؤلفات أخرى ، مثل **عيون الأنباء** وبعض الشروح على مؤلفات ابن سينا. ولسوف ننشرها هنا، اعتماداً على طبعة **عيون الأنباء** وهى طبعةٌ ، كما سنرى، تقل جودة عن بعض المخطوطات الباقية من هذا الكتاب المهم! مع الإستعانة، عند ضبط النص ، بعديد من الأصول الخطية والمصادر المعتمدة فى تحقيق التراث .. مع التعليق على بعض المواضع

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق د. نزار رضا (مكتبة الحياة بيروت، بدون تاريخ) ص ٤٣٧ وما بعدها.

(٢) هو أبو عبيد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجانى، المتوفى ٤٣٨ هجرية. ترجم له الشهرزورى فى تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) ص ٥٢٦، فأورد أخباراً متضاربة حوله، فهو عنده من جهة : *من خواص ابن سينا وندمائه، وهو الذى أعانه على جمع كتاب (الشفاء) وفسَّر مشكلات (القانون) وشرح (حى بن يقظان)*.. لكنه من جهة أخرى: *أقل تلامذة ابن سينا بضاعة ، وقيل إنه كان فى مجلس ابن سينا شِبْه مريد ، لاشبه تلميذ مستفيد* .. ! وأمثالُ هذا الخلط كثيرٌ عند الشهرزورى. راجع فى ذلك ، مقالنا المنشور بمجلة عالم الكتاب (عدد ٢٨، ديسمبر ١٩٩٠، ص ٨١ وما بعدها) وما أثاره المقال فى عددٍ تالٍ (العدد ٣١، يوليو ١٩٩١، ص ٢٦ وما بعدها)

من الترجمة.

* * *

الشيخ الرئيس، هو أبو الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا. وهو وإن كان أشهر من أن يُذكر، وفضائله أظهر من أن تُسطر، فإنه قد ذَكَرَ من أحواله، ووصف من سيرته، ما يُغني غيره عن وصفه. ولذلك (فإننا) نقتصر من ذلك، على ما قد ذكره هو عن نفسه (و) نقله عنه أبو عبيد الجوزجاني، قال:

قال الشيخ الرئيس: إن أبي كان رجلاً من أهل بَلْخ[1] وانتقل منها إلى بُخارى[2] في أيام نوح بن منصور[3] واشتغل بالتصرف[4]، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خَرْمَيْثن[5] من ضياع بخارى. وهي من أمهات القرى،

---

(١) يقول ياقوت الحموي: بلخ مدينةٌ مشهورة بخراسان، من أكثر مدنها خيراً وأوسعها غلّة.. يُنسب إليها خَلْقٌ كثير من العلماء والأعلام منهم محمد بن علي بن حيَّاش البيكندي، والحسن بن شجاع (معجم البلدان ١/ ٤٨٠) .. دَمَّرها جنكيز خان أثناء اجتياحه خراسان، كما دَمَّر بخارى.

(٢) بخارى واحدة من أعظم مدن المشرق الإسلامي في القرون الأولى، تقع اليوم في جمهورية أوزبكستان - وكانت قبلاً ضمن الاتحاد السوفيتي- يصفها ياقوت الحموي بأنها: مدينةٌ كبيرة، نزهةٌ كثيرة البساتين واسعة الفواكه. وليس بما وراء النهر وخراسان بلدة ، أهلها أحسن قياماً بالعمارة على ضياعهم من أهل بخارى، ولا أكثر عدداً ، على قدرها في المساحة.. ويُنسب إلى بخارى خَلْقٌ كثير من أئمة المسلمين في فنون شتى ، منهم إمام أهل الحديث : البخاري (معجم البلدان١/٣٥٥)

(٣) هو نوح الثاني بن منصور الساماني.

(٤) يقصد : تولّي الوظائف.

(٥) في معجم البلدان (٢/٣٦٢): خَرْمَيْثَن من قرى بخارى، وقد نُسب إليها قومٌ من الرواة، منهم أبو الفضل داود بن جعفر الخرميثني البخاري.

وبقربها قريةٌ يقال لها أَفْشَنَة[1] تزوج أبى منها بوالدتى، وقطن بها وسكن، وولدت منها بها ، ثم ولدت أخى، ثم انتقلنا إلى بخارى. وأُحضرت معلم القرآن ومعلم الآدب، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى منى العجب.

وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين[2] ، ويُعدُّ من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخى. وكانوا ربما تذاكروا بينهم، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه، ولا تقبله نفسى، وابتدأوا يدعوننى أيضاً إليه، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند.

وأخذ أبى يوجهنى إلى رجلٍ كان يبيع البقل، ويقوم بحساب الهند، حتى أتعلّمه منه. ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلى[3] وكان يُدعى المتفلسف

---

(١) ضبطنا الكلمة ، بحسب ما أورده ياقوت الحموى (معجم البلدان ١/ ٢٣١)

(٢) أورد الذهبى العبارة بلفظ: وكان أبى ممن آخى داعى المصريين ، ويُعدُّ من الإسماعيلية (سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٣١) وعبارة الذهبى أشد دلالة على شيعية والد الشيخ الرئيس، وأعتقد أن ابن أبى أصيبعة -ومَنْ نقلوا عنه- خفَّف من كلمة آخَى واستبدل بها كلمة أجاب لأنه كان يكتب، وسط محيط سُنِّى شديد العداء للشيعة الذين لم تمر فترة طويلة -آنذاك- على خلافتهم وإسقاط دولتهم.

وكلمة المصريين هنا، تدل على الفاطميين .. وكان الفاطميون فى زمن ابن سينا، يرسلون بالدعاة إلى نواحى العالم الإسلامى، للدعوة إلى المذهب الشيعى الإسماعيلى. لكن خراسان، آنذاك، كانت منطقة يسود بها مذهب أهل السنة .. وهى اليوم، لاتزال على ذلك.

(٣) ويُقال له النابلى وهو الأشهر .. عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، أورد عنه الشهرزورى مقتطفات غير وافية، منها : كان حكيماً متخلقاً بأخلاق جميلة، وله رسالة لطيفة فى الوجود وشَرْحِ اسمه، وهذه الرسالة دالة على أنه كان مبرزاً فى الإلهيات جداً، وله رسالة فىعلم الإكسير، ولايذكره ابن سينا فى مصنفاته، إلا فى كتاب المقتضيات (نزهة الأرواح ص ٥٠٩)

وأنزله أبى دارنا، رجاءَ تعلُّمى منه. وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه، والتردُّد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أجود السالكين، وقد ألِفتُ طرق المطالبة، ووجوه الاعتراض على المجيب ؛ على الوجه الذى جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأتُ بكتاب إيساغوجى[1] على الناتلى، ولما ذكر لى حد الجنس إنه هو : المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو . فأخذت فى تحقيق هذا الحد، بما لم يَسمع بمثله، وتعجَّب منى كل العجب ، وحذَّر والدى من شغلى بغير العلم[2] . وكان أى مسألة قالها لى ، أتصوَّرها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه؛ وأما دقائقه، فلم يكن عنده منها خبر.

ثم أخذتُ أقرأ الكتب على نفسى، وأطالع الشروح، حتى أحكمت علم المنطق. وكذلك كتاب أُقليدس[3] فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة، عليه، ثم توليتُ بنفسى حَلَّ بقية الكتاب بأسره. ثم انتقلت إلى المجسطى[4] ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لى الناتلى : تولَّ قراءتها

---

(١) كتاب مشهور فى المنطق، وضعه فرفوريوس الصورى؛ ليكون بمثابة مقدمة عامة فى المنطق الأرسطى.. ولأثير الدين الأبهرى كتابٌ بالعنوان نفسه.

(٢) فى نشرة عيون الأنباء : المعلم !

(٣) إذا أُطلق لفظ كتاب أُقليدس فى كلام القدماء، فالمراد به كتاب : أصول الهندسة..يقول ابن النديم : الكتاب اسمه أسطروشيا ومعناه أصول الهندسة نقله الحجاج بن يوسف بن مطر، نقلين، أحدهما يُعرف بالهارونى (نسبةً لهارون الرشيد) ونقلاً ثانياً وهو المأمونى (نسبةً للخليفة المأمون) وعليه يُعوَّل .. ونقله إسحق بن حنين (ابن حنين بن إسحاق) وأصلحه ثابت بن قُرَّة الحرانى. ونقل أبو عثمان الدمشقى منه مقالات ، رأيت منها العاشرة، بالموصل (الفهرست ص ٣٢٥)

(٤) هو كتاب بطلميوس الشهير فى الفلك، يقع فى ثلاث عشر مقالة. ترجمه للعربية جماعة من النقلة والمراجعين، وأشهر ترجماته ما قام به إبراهيم بن الصلت وأصلحه حنين بن إسحاق.. وهو عشر مقالات (الفهرست لابن النديم ص ٣٢٨)

وحلّها بنفسك، ثم اعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه.. وما كان الرجل يقوم بالكتاب ا وأخذت أحلُّ ذلك الكتاب، فكم من شكلٍ ما عرفه، إلى وقت ما عرضته عليه وفهّمته[1] إياه .. ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى كُرْكَانج[2] واشتغلتُ أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعى والإلهى، وصارت أبواب العلم تنفتح علىّ.

ثم رغبتُ فى علم الطب، وصرتُ أقرأ الكتب المصّنفة فيه؛ وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة. فلا جَرَمَ أنى برزتُ فيه فى أقل مدة، حتى بدأ فضلاءُ الطب يقرأون علىّ علم الطب. وتعهّدتُ المرضى، فانفتح علىّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لايوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأُناظر فيه .. وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفّرت على العلم والقراءة سنةً ونصفاً، فأعدتُ قراءة المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة. وفى هذه المدة، ما نمت ليلةً واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره ، وجُمعت بين يدى ظهوراً، فكل حُجَّة كنت أنظر فيها، أُثبت مقدمات قياسها[3] ورُتبتها فى تلك الظهور .. ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماتها[4] ، حتى تحقّق لى حقيقةَ الحق فى تلك المسألة. وكلما كنت

---

(١) فى النشرة : مهمته !

(٢) كُرْكَانج هى عاصمة خوارزم آنذاك .. وقد استخدم ابن سينا هنا تسميتها الأعجمية، أما لفظها العربى فهو جرجانية خوارزم وهى غير جرجان ..ويشير ياقوت إلى أن مدينتين كانتا يحملان هذا الاسم (جرجانية) الكبرى المشهورة، وأخرى أصغر منها – وإن كانت أيضاً عامرة – تبعد عن الأولى ثلاثة فراسخ (انظر : معجم البلدان ٤٥٢/٤)

(٣) فى النشرة: قياسية !

(٤) فى النشرة : مقدماته !

اتحيّر في مسألة ، و لم أكن أظفر بالحد الأوسط[1] في قياس، تردّدت إلى الجامع، وصلّيتُ وابتهلتُ إلى مبدع الكُل .. حتى فُتح لى المنغلق، وتيسّر المتعسر .

وكنت أرجع بالليل إلى دارى، وأضع السراج بين يدى، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب، ريثما تعود إلىّ قوتى، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى إن كثيراً من المسائل، اتضح لى وجوهها فى المنام.. وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى .

*وكل ما علمته فى ذلك الوقت، فهو كما علمته الآن، لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت على المنطق والطبيعى والرياضى، ثم عدلت إلى الإلهى[2] ، وقرأت كتاب **ما بعد الطبيعة**[3] فما كنت أفهم ما فيه، والتبس على غرض*

---

(١) الحد الأوسط فى القياس، هو الحد المشترك فى المقدمتين، ولايظهر فى النتيجة؛ مثاله الإنسان فى هذا القياس :

كل الصان فان

سقراط إنسان

سقراط فان

وأهمية الحد الأوسط، تكمن فى أنه أساس القياس الذى يربط بين المقدمتين، ويمكن به التوصل إلى نتيجة منهما، ولذلك كان ابن سينا يهتم بأن: **يظفر بالحد الأوسط فى القياس.**

(٢) يقصد : الميتافيزيقا ، أو العلم الإلهى .

(٣) الظاهر هنا، أن ابن سينا يشير إلى كتاب أرسطو فى الإلهيات.. وهو ما يعرف اليوم بالميتافيزيقا. وقد كان الكتاب فى زمن ابن سينا مضطرباً، مختلط المباحث ، تشوبه آثارٌ من الأفلاطونية المحدثة؛ ولذلك لم ينسبه ابن سينا صراحةً لأرسطو ، وإنما قال: التبس علىّ غرض واضعه . وهى عبارة دالة على شكّ ابن سينا فى نسبة الكتاب لأرسطو. وقد أشار ابن النديم إلى أن : كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة لثيوفراستوس (تلميذ أرسطو وخليفته) نقله للعربية -

واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لى محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به .. وآيست من نفسى، وقلت: هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه.

وإذا أنا فى يوم من الأيام ، حضرت وقت العصر فى الورّاقين[1] وبيد دَلّالٍ[2] مجلد ينادى عليه، فعرضه علىّ، فرددته رَدَّ متبرمٍ مُعتقدٍ أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لى: اشتر منى هذا، فإنه رخيص ، أبيعكه بثلاث دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه.

واشتريته، فاذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى[3] فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتى ، وأسرعت قراءته، فانفتح علىَّ فى الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان لى محفوظاً على ظهر القلب .. وفرحت بذلك، وتصدَّقت فى ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى.

- يحيى بن يحيى (الفهرست ص ٣١٢) كما أشار إلى كتابٍ بالعنوان نفسه، ضمن كتب جابر بن حيان .. (المرجع السابق ص ٤٢١)

(١) سوق الكتاب فى الزمن القديم، وهو أشبه بالمعرض الدائم للكتاب فى مفهومنا المعاصر، غير أنه يتألف من دكاكين النُّسَّاخ.

(٢) هو الوسيط المكلف ببيع الكتب.

(٣) هو الفيلسوف الإسلامى الشهير: أبو نصر محمد بن محمد الفارابى نسبة إلى فاراب الواقعة وراء نهر سيحون، فى تخوم بلاد الترك (معجم البلدان ٢٢٥/٤) يعرف فى تاريخ الفلسفة بالمعلم الثانى -أرسطو هو المعلم الأول- وله مؤلفات فى فروع الفلسفة المختلفة، وكانت وفاته بدمشق سنة ٣٣٩ هجرية. انظر ترجمته فى :

تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ٣٠، تاريخ مختصر الدول لابن العبرى ٢٩٥، وفيات الأعيان لابن خلكان ١٠٠/٢، البداية والنهاية لابن كثير ٢٢٤/١١، الكامل لابن الأثير ١٦٢/٨، مرآة الجنان لليافعى ٢/ ٣٢٨، شذرات الذهب لابن العماد ٣٥٠/٢، معجم المؤلفين لعمر كحالة ١١/ ١٩٤.

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت نوح بن منصور واتفق له مرضٌ لَجَّ[1] الأطباءُ فيه. وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفُّر على القراءة، فأجروا ذكرى بين يديه، وسألوه إحضارى. فحضرتُ، وشاركتهم فى مداوته، وتوسَّمت بخدمته، فسألته يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم ومطالعتها، وقراءة ما فيها من كتب الطب. فأذن لى، فدخلتُ داراً ذات بيوت كثيرة، فى كل بيتٍ صناديقُ كتبٍ منضَّدة بعضها على بعض، فى بيتٍ منها كتب العربية والشعر، وفى آخر الفقه، وكذلك فى كل بيتٍ كتبُ علمٍ مفرد .. فطالعت فهرست كُتب الأوائل، وطلبت ما احتجتُ[2] إليه منها.

ورأيتُ من الكتب، ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأتُ تلك الكتب ، وظفرتُ بفوائدها، وعرفتُ مرتبة كل رجلٍ فى علمه.. فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى، فرغت من هذه العلوم كلها.

وكنت إذ ذاك للعلم ، أَحْفَظُ ، ولكنه اليوم معى أنضج .. وإلا ، فالعلم واحدٌ لم يتجدَّد لى بعده شيء.

وكان فى جوارى رجلٌ، يقال له أبو الحسين **العروضى** فسألنى أن أصنِّف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم، فصنفتُ له **المجموع** وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم – سوى الرياضى– ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى .. وكان فى جوارى ، أيضاً ، رجل يقال له أبو بكر **البرقى** خوارزمى المولد، فقيه النفس، متوحدٌ فى الفقه والتفسير والزهد، مائلٌ إلى هذه العلوم؛ فسألنى شَرْحَ

---

(١) فى النشرة : اتلج !

(٢) فى النشرة : ما احتجب!

الكتب له، فصنّفت له كتاب **الحاصل والمحصول** في قريب من عشرين مجلدة. وصنّفت له في الأخلاق، كتاباً سميته **كتاب البر والإثم** .. وهذان الكتابان لايوجدان إلا عنده، فلم يُعِرْ أحداً ينسخ منهما.

ثم مات والدى وتصرّفت بى الأحوالُ، وتقلّدت شيئاً من أعمال السلطان، ودعتنى الضرورة إلى الإخلال ببخارى ، والانتقال إلى كُرْكَانْج وكان أبو الحسين **السهلى** المحب لهذه العلوم، بها وزيراً؛ وقدمت إلى الأمير بها، وهو **عليُّ بن مأمون** وكنت على زِىّ الفقهاء إذ ذاك، بطيلسان وتحت الحنك[1] .. وأثبتوا لى **مشاهرة**[2] دارت[3] بكفاية مثلى.

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نَسَا[4] ومنها إلى بَاوَرْد[5] ومنها إلى

---

(١) فى النشرة : تحت الحنك! وهى غير ذات معنى. وراجعتها على نص ترجمة ابن سينا التى أوردها القوصونى كمقدمة لشرحه على أرجوزة الشيخ الرئيس، فوجدتها فى نسختين خطيتين من هذا الشرح. بلفظ: **تحت الحنك** .. (القول الأنيس والدر النفيس على أرجوزة الشيخ الرئيس، للقوصونى: مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٣٠٣٢/ل ، ورقة ٧ب / مخطوطة مكتبة حسن حسنى عبد الوهاب بتونس ، مصورات دار الكتب المصرية رقم ٣٤٦١/ل ، ورقة ٦أ)

وتبدو الكلمة فارسية وعلى علاقةٍ ما بالثياب ! وعند ابن منظور: التخت وعاءٌ تُصان فيه الثياب، فارسى، وقد تكلمت به العرب (لسان العرب ١/ ٣١٣)

(٢) المراد : مناظرة علمية .. وكانت المناظرات تدور كثيراً بين العلماء المشهورين آنذاك، والمعنى الذى يرمى إليه ابن سينا هنا، هو أن أمره كان قد اشتهر كفقيه، مما أهَّله لعمل المناظرات مع كبار الفقهاء.

(٣) فى النشرة : دارة.. وهى لاتستقيم ، والظاهر أنها نُقلت كما هى من مخطوطة الأصل، وقد كان كثيرٌ من النُّسّاخ يكتبون التاء المفتوحة هكذا .. فتأمَّل !

(٤) نسا مدينة بخراسان . يحكى ياقوت حكاية طريفة عن سبب تسميتها، فيروى عن أبى سعد أن المسلمين لما وردوا خراسان، قصدوا المدينة، فهرب أهلها و لم يتخلّف بها غير النساء، فلما أتاها المسلمون ، لم يروا بها إلا رجلاً، فقالوا : هؤلاء نساء والنسا لايقاتلن، فَنُنسأ أمرها الآن إلى أن يعود رجالهن فتركوها ومضوا .. (معجم البلدان ٥/ ٢٨٢) وإن كان ياقوت يعود فيقرر : اسم البلد أعجمى فيما أحسب !

(٥) هكذا أورد ابن سينا اسم البلدة، وهو اسمها القديم. ولسوف تشتهر بعد ذلك باسم أبيورد –

طوس[1] ومنها إلى شقّان[2] ومنها إلى سَمَنْقان[3] ومنها إلى جَاجَرْم[4] رأس حد خراسان، ومنها إلى جُرْجَان[5] ، وكان قصدى الأمير قابوس فاتفق فى أثناء هذا، أخذُ قابوس وحبسه فى بعض القلاع، وموته هناك .. ثم مضيت إلى دِهِسْتَان[6] ومرضت بها مرضاً صعباً، وعدت إلى جرجان فاتصل أبو عبيد

- .. وهى : بلدٌ بخراسان، بين سَرْخَس ونَسَا ، ينُسب إليها بلفظ "باورد" أبو محمد عبد الله محمد بن عقيل الباوردى (معجم البلدان ٣٣٣/١) وينسب إليها بلفظ أبيورد كثيرٌ من العلماء.

(١) مدينة بخراسان، كانت تشتمل على بلدتين يقال لإحداهما الطابران و للأخرى نوقان وحولهما أكثر من ألف قرية ، تبعد عن نيسابور عشرة فراسخ (معجم البلدان ٤٨/٤) وخرج من طوس جماعةٌ من العلماء ، أشهرهم: حجة الإسلام أبو حامد الغزالى، المتوفى ٥٠٥ هجرية.

(٢) قرية من نيسابور. يقال لها شِقّان بالكسر، لأن بها جبلان ، فى كل واحد منهما شِق، يخرج منه ماء الناحية؛ فقيل لها الشّقّان، والنسبة إليها بكسر الشين .. ولكن الفتح أشهر (معجم البلدان ٣٥٣/٣)

(٣) فى النشرة: سمنيقان .. والصواب ما أثبتناه. يقول ياقوت : سَمَنْقَانُ بلدٌ بقرب جاجرم، من أعمال نيسابور، وهى كورة بين جبلين تشتمل على عدة قرى ، أولها متصل بحدود اسفرايين وآخرها متصل بحدود جرجان، قصبتها بليدة فى لحف جبل تسمى سَمَلْقَان والمحدثون يكتبونها بالنون ، رأيتها إذ كنت هارباً من التتر فى سنة ٦١٧ (معجم البلدان ٢٥٤/٣) واجتاحها جنكيز خان بعد ذلك.

(٤) بلدة واقعة بين نيسابور وجُوَين وجُرْجان (معجم البلدان ٩٢/٢)

(٥) اعتبر ابن سينا جَاجَرْم هى آخر خراسان، ولعلها كانت كذلك فى زمنه؛ أما ياقوت الحموى -وقد عاش بعده بقرنين من الزمان - فيعتبر جرجان هى الحد بين خراسان وطبرستان، ثم يقول: فبعضٌ يعدُّها من هذه، وبعضٌ يعدها من هذه (معجم البلدان ١١٩/٢) وقد أفاض ياقوت فى الكلام عن جرجان وبيان مالها من الصفات، ومَنْ خرج منها من أهل الفضل.. ويبدو أنه أقام بها فترةً هنية إبّان رحلته لتلك النواحى.

(٦) دِهِسْتَان : بلدة فى طرف مازندران قرب خوارزم وجرجان (معجم البلدان ٤٩٢/٢) وهى شديدة البرد، ولعل ذلك هو السبب فى أن ابن سينا مرض بها هذا المرض الصعب (والغريب أنه لم يشخّص مرضه، ويذكره باسمه، على عادة الأطباء إذا ترجموا لأنفسهم !)

الجوزجاني بي .. وأنشأت في حالي قصيده، فيها بيت القائل:

لَمَّا عَظُمْتُ فَلَيْسَ مِصْرٌ وَاسِعِي لَمَّا غَلاَ ثَمَنِي عَلِمْتُ المشْتَرِي[1]

قال أبو عبيد الجوزجاني صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله.

وكان[2] بجرجان رجلٌ يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله بها، وأنا أختلف إليه في كل يوم، أقرأ المجسطي وأستملي المنطق. فأملى عليّ المختصر الأوسط في المنطق، وصنّف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد وكتاب الأرصاد الكلية .. وصنّف هناك كتباً كثيرة، كأول القانون و مختصر المجسطي وكثيراً من الرسائل، ثم صنّف في أرض الجبل بقية كتبه.

وهذا فهرست كتبه : كتاب المجموع مجلدة . الحاصل والمحصول عشرون مجلدة. الإنسان[3] عشرون مجلدة. البر والإثم مجلدتان. الشفاء ثماني عشرة مجلدة. القانون أربع عشرة مجلدة. الأرصاد الكلية مجلدة . كتاب النجاة ثلاث مجلدات. الهداية مجلدة. القولنج مجلدة. لسان العرب عشر مجلدات. الأدوية القلبية مجلدة. الموجز مجلدة. بعض الحكمة المشرقية مجلدة. بيان ذوات الجهة[4] مجلدة. كتاب المعاد مجلدة. كتاب المبدأ والمعاد مجلدة. كتاب المباحثات مجلدة.

---

(١) البيت من بحر الكامل .

(٢) سوف يبدأ الجوزجاني من هذا الموضع، في استكمال سيرة ابن سينا.

(٣) هكذا ورد عنوان الكتاب في النشرة . و لم نعرف لابن سينا كتاباً بهذا العنوان .. والغريب، أن النصَّ يدلُّ على أن هذا الكتاب المجهول ، أضخم من الشفاء ومن القانون في الطب ! وأظن صوابه : الإنصاف .

(٤) ذوات الجهة : نوع من القضايا المنطقية الشرطية .

ومن رسائله : القضاء والقدر. الآلة الرصدية. غـرض قاطيغـورياس[1]. المنطق، بالشعر. القصائد فى العظة[2] . والحكمة فى الحـروف. تعُقب المواضـع الجدلية. مختصـر أقليـدس. مختصـر فـى النبض، بالعجمية. الحــدود. الأجـرام السماوية. الإشارة إلى علم المنطق. أقسام الحكمة فـى النهاية واللانهاية، عهدٌ كتبه لنفسه. حى بـن يقظـان. (رسـالة) فـى أن أبعـاد الجسـم غـير ذاتيـة لـه[3]. خُطَب. الكلام فى الهندباء[4] . (رسالة) فى أنه لايجوز أن يكـون شـىء واحـد جوهرياً وعرضياً. (رسالة) فى أن علم زيد غير علم عمرو. رسائلُ لـه، إخوانيةٌ وسلطانية. مسـائلُ جـرت بينـه وبـين بعـض الفضـلاء. كتـاب الحواشـى علـى القانون. كتاب عيون الحكمة. كتاب الشبكة والطير[5] .

ثم انتقل إلى الرَّى[6] واتصل بخدمة السـيدة وابنهـا مجـد الدولـة، وعرفـه بسبب كتـبٍ وصلت معه تتضمَّن تعريف قدره. وكان بمجد الدولة إذ ذاك غَلَبـةُ السوداء[7]، فاشتغل بمداواته، وصنّف هناك كتاب المعاد وأقام بهـا، إلى أن قصد

---

(١) الكتابـان فـى النشـرة، يظهـران ككتـاب واحـد: الآلـة الرصديـة غـرض قاطيغوربـاس! وقاطيغورياس، هو أحد كتب المنطق الأرسطى، وهو كتاب : المقولات .

(٢) فى النشرة : العظمة !

(٣) فى النشرة ، بدت الكتب الثلاثة على أنها كتاب واحد: عهد كتبه لنفسه حى بن يقظـان فى أن أبعاد الجسم غير ذاتية له !

(٤) فى النشرة : الهندبا (مخففة) وهى نبات ورقى، فيه مرارة يسيرة ومنافع كثيرة.

(٥) هذه المجموعة ، هى جزء من مؤلفات ابن سينا فى مرحلة ، وسـوف يضـع المزيـد فـى المرحلة التالية من حياته.. وسوف يورد ابن أبى أصيبعة، فى آخر الترجمة فهرست أوفى بمؤلفات الشـيخ الرئيس.

(٦) الرى مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، كثيرة الفواكه والخيرات، من أعيان مَـنْ ينسـب إليها : أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، المتوفى ٣١١ هجرية (معجم البلدان ١١٦/٣ وما بعدها)

(٧) غلبة السـوداء ، هى اللفظة القديمة الدالة على ما نسميه اليوم: الأمراض النفسية.

شمس الدولة[1] بعد قتل هلال بن بدر بن حسنويه وهزيمة عسكر بغداد.

ثم اتفقت أسبابٌ أوجبت الضرورة لها خروجه إلى قَزْوِين[2] ومنها إلى هَمَذَان[3]، واتصاله بخدمة كذبانويه والنظر في أسبابها. ثم اتفق معرفة شمس الدولة، وإحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه، وعالجه حتى شفاه الله[4]، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة، ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها، وصار من ندماء الأمير .. ثم اتفق نهوض الأمير إلى قَرْمِيسين[5] لحرب عناز، وخرج الشيخ في خدمته، ثم توجّه نحو همدان منهزماً راجعاً.

ثم سألوه تقلّد الوزارة، فتقلّدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه، وإشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه. وسألوا الأمير قتله، فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد ابن دخدوك أربعين يوماً، فعاد الأمير شمس الدولة القولنج، وطلب الشيخ، فحضر مجلسه،

---

(١) شمس الدولة البويهي.

(٢) قزوين مدينة شهيرة، بينها وبين الري سبعة وعشرون فرسخاً (معجم البلدان ٤/ ٣٤٢)

(٣) همدان، همذان واحدة من أحسن البلاد وأنزهها وأطيبها وأرفهها، محل الملوك ومعدن لأهل الدين والفضل، إلا أنّ شتاءها مفرط البرد بحيث أُفردت فيه كتبٌ ، وذُكر أمره بالشعر والكتب (معجم البلدان ٥/٤١٢ وما بعدها)

• ونلاحظ هنا، أن أغلب البلاد التي ارتحل بينها ابن سينا، بلادٌ شديدة البرد.. وربما كان ذلك من أسباب علته التي مات بها مبكراً، كما سيأتي بيانه.

(٤) القولنج : إلتهاب القولون .. ويُلاحظ أن هذا المرض الذي عالج ابن سينا الأمير منه، حتى الشفا، سيموت هو بعلّته !

(٥) قَرْمِيسين بلد معروف، بينه وبين همذان ثلاثون فرسخاً (معجم البلدان ٤/ ٣٣٠)

فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرّماً مبجلاً.

وأُعيدت الوزارة إليه ثانياً، ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك، في ذلك الوقت؛ ولكن : إن رضيت مني بتصنيف كتاب، أورد فيه ما صحّ عندي من هذه العلوم، بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلتُ ذلك .. فرضيت به، فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء وكان قد صنّف الكتاب الأول من القانون[1] .

وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبةُ العلم، وكنت أقرأ من الشفاء وكان يُقرئ غيري من القانون نوبةً ، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهُيئ مجلس الشراب بآلاته .. وكنا نشتغل به ! وكان التدريس بالليل، لعدم الفراغ بالنهار، خدمةً للأمير .

فقضينا على ذلك زمناً، ثم توجّه شمس الدين إلى طارم[2] لحرب الأمير بها، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتدَّ عليه، وانضاف إلى ذلك أمراضٌ أُخر، جلبها سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ، فخاف العسكر وفاته، فرجعوا به طالبين همذان في المهد، فتوفي في الطريق في المهد.

ثم بويع ابن شمس الدولة .. وطلبوا استيزار الشيخ، فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة سراً يطلب خدمته، والمصير إليه، والانضمام إلى جوانبه. وأقام في دار أبي غالب العَطّار متوارياً . وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين

---

(١) نلاحظ هنا أن ابن سينا أَلّف الكتابين في وقت واحد.. فجعل كتابه في الفلسفة بعنوان الشفاء وكتابه في الطب بعنوان القانون وهي لمحة دقيقة، تدل على الصلة بين الطب والفلسفة.. فالفلسفة شفاء النفس، والطب قانون البدن !

(٢) لم يرد ذكر هذا الموضع في معجم البلدان، والظاهر أنها إحدى نواحي همذان .

جزءاً ، على الثمن، بخطه رؤوس المسائل. وبقي فيه يومين، حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، و أصل يرجع إليه، بل من حفظه، وعن ظهر قلبه.

ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر في مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابيْ الحيوان والنبات؛ وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً. ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاء الدولة، فأنكر عليه ذلك، وحثّ في طلبه فدلّ عليه بعض أعدائه، فأخذوه ، وأدوه إلى قلعة يقال لها **فردجان**[1] وأنشأ هناك قصيدة ، منها:

دُخُولِي بِاليَقِينِ كَمَا تَرَاهُ ... وكُلُّ الشَّكِّ فِي أَمْرِ الخُرُوجِ[2]

وبقي فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاءُ الدولة **همدان** وأخذها ، وانهزم تاج الملك، ومرَّ إلى تلك القلعة بعينها. ثم رجع علاء الدولة عن همدان، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همدان، وحملوا معهم الشيخ إلى همدان، ونزل في دار **العلوي**[3] واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب **الشفاء** وكان قد صنّف بالقلعة كتاب **الهدايات**[4] ورسالة **حي بن يقظان** وكتاب **القولنج**. وأما **الأدوية القلبية** فإنما صنفها أول وروده إلى همدان ، وكان قد تقضى على هذا زمانٌ، وتاج الملك في أثناء هذا، يمنيه بمواعيد جميلة .

---

(١) في مخطوطة القوصوني المشار إليها آنفا : فردخان .. و لم نستدل عليها .

(٢) من بحر الوافر .

(٣) الظاهر من اللقب ، أن صاحب الدار كان شيعياً ..

(٤) هكذا في النشرة .. ولعل الصواب: الهداية. فلم يعرف لابن سينا كتاب بعنوان الهدايات، وإنما عُرف له كتاب الهداية الذي شرحه ابن النفيس فيما بعد .

ثم عَنَّ للشيخ التوجُّه إلى أصفهان[1] فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان معه، في زي الصوفية، إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان، بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ، وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة ، وأُنزل في محلة يقال لها كونكنبه في دار عبد الله بن بابي وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه. وحضر مجلس علاء الدولة، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز، الذي يستحقّه مثله. ثم رسم علاء الدولة ليالي الجمعات، مجلس النظر بين يديه ، بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ من جملتهم .. فما كان يطاق في شيء من العلوم.

واشتغل بأصفهان في تتميم كتاب **الشفاء** ففرغ من المنطق والمجسطي، وكان قد اختصر **أقليدس والأرثماطيقي والموسيقي**. وأورد في كل كتاب من الرياضيات، زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية. أما في **المجسطي** فأورد عشرة أشكال في اختلاف القطر، وأورد في آخر **المجسطي** في علم الهيئة، أشياء لم يُسبق إليها، وأورد في **أقليدس** شُبهاً ، وفي **الأرثماطيقي** خواصاً[1] حسنة، وفي **الموسيقي** مسائل غفل عنها الأولون. وأتمّ[2] الكتاب المعروف بالشفاء، ما خلا كتابيْ النبات والحيوان، فإنه صنّفهما في السَّنة التي توجّه فيها علاء الدولة إلى سَابُور خُوَاست[4] في الطريق. وصنّف أيضاً في الطريق، كتاب **النجاة** واختص

---

(١) أصفهان، أصبهان مدينة عظيمة وسط إقليم واسع يحمل الاسم نفسه .. ينسب إليها علماء لايحصون، منهم الحافظ أبو نعيم صاحب كتاب حلية الأولياء (معجم البلدان ١/ ٢١٠)

(١) في النشرة: خواص .

(٢) في النشرة : تم.

(٤) سابور اسم ملك من ملوك الأكاسرة ، وسابور خواست بلدة بين أصبهان وخوزستان. يقول ياقوت:

بعلاء الدولة، وصار من ندمائه، إلى أن عزم عـلاء الدولـة على قصـد همـدان، وخرج الشيخ فى الصحبة، فجرى ليلةً بين يدىْ علاء الدولة ذكْر الخلل الحاصل فى التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمـة، فـأمر الأمـير الشـيخ بالاشـتغال[1] برصد هذه الكواكب، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه.. وابتـدأ الشـيخ بـه، وولاّنى اتخاذ آلاتها ، واستخدام صُنّاعها. حتى ظهر كثيرٌ مـن المسـائل، فكـان يقع الخلل فى أمر الرصد، لكثرة الأسفار وعوائقها.. وصنّف الشيخ بأصفهـان، الكتاب العلائى[2] .

وكان من عجائب أمر الشيخ، أنـى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة، فما رأيته إذا وقع له كتابٌ مجدَّدٌ ، ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه، والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنّفه فيها، فيتبينٌ مرتبته فى العلـم ودرجته فى الفهـم.

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام، بين يدى الأمير، وأبو منصور الجبائى حاضر، فجرى فى اللغة مسألةٌ تكلّم الشيخ فيها بما حضره، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : **إنك فيلسوف وحكيم، ولكن لم تقرأ من اللغـة، مـا يُرضـى كلامك فيها**. فاستنكف الشيخ من هذا الكلام، وتوفّر علـى درس كتـب اللغـة

- كان السبب فى تسميتها بذلك، أن سابور بن أردشير لما تخلّى من مملكته وغاب عن أهـل دولته، لحُكم المنجمين، خرج أصحابه يطلبونه، فلما انتهوا إلى نيسـابور قـالوا: نيست سـابور. أي : ليس سابورا فسُميت نيسابور، ثم وقعوا إلى سابور خواست فسُئلوا هناك : ما تصنعـون؟ فقالوا : سابور خواست أى نطلب سابور ! فسُمى الموضع بذلك، ثـم وقعـوا إلى جنديسـابور، فوجدوه هناك ، فقالوا : وللدى سابور أى:وُجد سابور ! ثم عُرِّبت ، فقيل: جنديسابور.

(١) فى النشرة : الاشتغال.

(٢) نسبةً إلى علاء الدولة.

ثلاث سنين، واستهدى كتاب **تهذيب اللغة** من خراسان، من تصنيف **أبى منصور الأزهرى** . فبلغ الشيخ فى اللغة، طبقةً قلّما يتفق مثلها، وأنشأ ثلاث قصائد، ضمَّنها ألفاظاً غريبة من اللغة .. وكَتَبَ ثلاثة كُتُبٍ ، أحدها على طريقة **ابن العميد** والآخر على طريقة **الصابئ** والآخر على طريقة **الصاحب**[1]، وأمر بتجليدها ، وإخلاق جلدها[2] . ثم أوعز للأمير[3] ، فعرض تلك المجلدة على أبى منصور الجبائى، وذكر: **إنّا ظفرنا بهذه المجلدة فى الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تتفقّدها، وتقول لنا ما فيها**. فنظر فيها أبو منصور، وأُشكل عليه كثير مما فيها! فقال له الشيخ: **إن ما تجهله من هذا الكتاب، فهو مذكورٌ فى الموضع الفلانى من كتب اللغة**. وذكر له كثير من الكتب المعروفة فى اللغة، كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة، غير ثقةٍ فيها ، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ، وأن الذى حمله عليه، ما جبهه به فى ذلك اليوم، فتنصَّل واعتذر إليه.

ثم صنَّف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه **لسان العرب** لم يُصنَّف فى اللغة مثله، ولم ينقله فى البياض، حتى توفى، فبقى على مسودته، لا يهتدى أحد إلى ترتيبه.. وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة، فيما باشره من المعالجات، عزم على تدوينها فى كتاب **القانون** وكان قد علّقها على أجزاء، فضاعت قبل تمام كتاب القانون. من ذلك، أنه صدع يوماً، فتصوَّر أن مادة تريد النزول إلى

---

(١) الصاحب بن عبَّاد، وزير أديب .. وكذلك أبو الفتح على بن العميد، كان وزيراً أديباً، وقد جمع بينهما أبو حيان التوحيدى – معاصر ابن سينا – فى كتاب هجاء ، عنوانه مثالب الوزيرين ومع ذلك ، ظل الوزيران من أشهر أدباء وأعلام عصرهما.

(٢) يقصد : جعل غلافهما يبدو قديماً بالياً.

(٣) فى النشرة : الأمير.

حجاب رأسه، وأنه لا يأمن ورماً ينزل فيه، فأمر بإحضار ثلج كثير ودقّه ولفّه في خرقة، وتغطية رأسه، بها ففعل ذلك حتى قوى الموضع، وامتنع عن قبول تلك المادة، وعوفي .. ومن ذلك أن امرأةً مسلولة بخوارزم، أمرها أن لاتتناول شيئاً من الأدوية ، سوى الجلنجبين السكرى ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائةٍ منه ، وشُفيت المرأة.

وكان الشيخ قد صنف بجرجان **المختصر الأصغر** في المنطق، وهو الذى وضعه بعد ذلك في أول **النجاة** ووقعت نسخة إلى شيراز فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك، فوقعت لهم الشُّبَهُ في مسائل منها، فكتبوها على جزء.

وكان القاضى بشيراز من جملة القوم[1] ، فأنفذ بالجزء إلى أبى القاسم **الكرمانى** صاحب إبراهيم بن بابا **الديلمى** المشتغل بعلم التناظر، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ **أبى القاسم** وأنفذهما على يدىْ ركابىٍّ قاصدٍ، وسأله عرض الجزء على الشيخ، واستيجاز أجوبته فيه .. وإذا الشيخ أبى القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس، في يوم صائف، وعرض عليه الكتاب والجزء، فقرأ الكتاب وردّه عليه ، وترك الجزء بين يديه، وهو ينظر فيه، والناس يتحدثون.

ثم خرج أبو القاسم، وأمرنى الشيخ بإحضار البياض، وقطع أجزاءً منه، فشددت خمسة أجزاء، كل واحد منها عشرة أوراق بالربع الفرعونى، وصلينا العشاء، وقدم الشمع، فأمر بإحضار الشراب، وأجلسنى وأخاه، وأمرنا بتناول الشراب، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل.. وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل، حتى غلبنى وأخاه النوم، فأمر بالانصراف ؛ فعند الصباح قرع الباب. فإذا رسول الشيخ يستحضرنى فحضرته، وهو على المصلى، وبين يديه الأجزاء

---

(١) يقصد : المشتغلين بالفلسفة والمنطق .

الخمسة، فقال: خذها وصرّ بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرماني، وقل له: استعجلتُ في الأجوبة عنها، لئلا يتعوّق الركابي. فلما حملته إليه، تعجّب كل العجب، وصرف الفيج، وأعلمهم بهذه الحالة؛ وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس.

ووضع في حال الرصد آلات، ما سُبق إليها، وصنّف فيها رسالة. وبقيت أنا ثماني سنين مشغولاً بالرصد، وكان غرضي تبيُّن ما يحكيه **بطليموس** عن قصته في الأرصاد، فتبيّن لي بعضها. وصنّف الشيخ **كتاب الإنصاف** واليوم الذي قدم فيه السلطان **مسعود** إلى أصفهان، نَهَبَ عسكره، رحل الشيخ وكان الكتاب في جملته، وما وقف له على أثر.

وكان الشيخ قويَّ القوى كلها، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية، أقوى وأغلب؛ وكان كثيراً ما يشتغل به، فأثّر في مزاجه. وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه، حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاءُ الدولة تاش فراش على باب الكرخ إلى أن أخذ الشيخ قولنج، ولحرصه على برئه، إشفاقاً من هزيمةٍ يدفع إليها، ولايتأتى له المسير فيها مع المرض، حَقَنَ نفسه في يوم واحد، ثمان كرات، فتقرّح بعض أمعائه، وظهر به سَحْجٌ، وأُحوج إلى المسير مع علاء الدولة، فأسرعوا نحو إيذَج[1] فظهر به هناك، الصرعُ الذي يتبع علّة القولنج. ومع ذلك، كان يدبر نفسه، ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج. فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس، في جملة ما يحتقن به، وخلطه بها طلباً لكسر الرياح، فقصد بعضُ الأطباء الذي كان يتقدّم هو إليه بمعالجته، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم؛ لستُ أدري أعمدٌ فعله أم خطأ؟ لأنني

(١) إيذَجُ بلدة وسط الجبال، بين خوزستان وأصبهان.

لم أكن معه .. فازداد السحج به، من حدة ذلك البزر.

وكان يتناول المثروديطوس[1] لأجل الصرع، فقام بعض غلمانه، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه ، وناوله ، فأكله .. وكان سبب ذلك ، خيانتهم في مال كثير من خزانته ، فتمنّوا هلاكه، ليأمنوا عاقبة أعمالهم.

ونُقل الشيخ كما هو إلى أصفهان فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لايقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه. حتى قدر على المشى، وحضر مجلس علاء الدولة. لكنه مع ذلك لايتحفّظ، ويُكثر التخليط في أمر المجامعة[2] ، ولم يبرأ من العلة كل البرء؛ فكان ينتكس ويبرأ كل وقت.

ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ، فعاودته في الطريق تلك العلة، إلى أن وصل إلى همدان، وعلم أن قوته قد سقطت، وأنها لاتفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، وأخذ يقول: المدبر الذى كان يدبر بدنى، قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة[3] .. وبقى على هذا أياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه . وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، وكانت ولادته في سنة خمسين وسبعين وثلثمائة.

---

(١) فى النشرة: المثرود بطوس ! .. والمثروديطوس، أقرباذين (دواء مركب) قوى، يؤخذ فى الحالات الشديدة.

(٢) معاشرة النساء.

(٣) كانت النظرية الطبية عند الأطباء القدامى -اليونانيين والعرب- تشتمل على مبدأ أبقراطى من المبادئ الأساسية فى العلاج، وهو الاعتماد على الطبيعة الشافية ونزوع الجسم للتخلص من الأمراض. وما الدواء إلا مثير للجسم، أو للقوة الشافية فى الجسم.. وهى التى عناها ابن سينا بقوله المدبر ! فإذا عجزت عن القيام بمقاومة المرض، لم يعد العلاج -التدبير- تأثير فى دفع المرض.

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس.. وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان، وقيل إنه نُقل إلى أصفهان، ودُفن في موضع على باب كونكنبد .. ولما مات ابن سينا من القولنج الذى عرض له، قال بعض أهل زمانه:

رَأَيْتُ ابنَ سِينا يُعادِى الرجَالَ — وبِالحَبْسِ مَاتَ أَخَسَّ المَمَاتِ

فَلَمْ يَشْفِ مَا نَالَهُ بالشفَا — ولَمْ يَنْجُ مِن مَوْتِهِ بالنَّجَاةِ[1]

ومن شعر الشيخ الرئيس، قال في النفس .. وهى من أجل قصائده، وأشرفها :

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الأَرْفَعِ
وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقْلَةِ عَارِفٍ
وهِىَ الَّتِى سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ

وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إِلَيْكَ ورُبَّمَا
كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وهِىَ ذَاتُ تَفَجُّعِ

أَنِفَتْ وَمَا أَلِفَتْ[2] فلما وَاصَلَتْ
أَنِسَتْ[3] مُجَاوَرَةَ الخَرَابِ البَلْقَعِ

---

(١) البيتان من بحر المتقارب .. وقد أورد ابن أصيبعة، بعد ذلك، الكثير من وصايا ابن سينا وأشعاره وأخباره .. وسوف نقتصر فيما يلى ، من ذلك كله، على إيراد القصيدة العينية ومجموعة مؤلفات ابن سينا؛ لأهمية ذلك. ومن أراد مطالعة المزيد من أشعار الشيخ الرئيس؛ فليرجع إلى عيون الأنباء.

(٢) فى النشرة : أنست .

(٣) فى النشرة : ألفت !

وأظنّهَا نسِيَتْ عُهُوداً بالحِمَى
وَمَنَازِلاً بفرَاقِهَا لم تَقْنَعِ

حَتّى إذَا اتّصَلَتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا
فى مِيمِ مَرْكَزِهَا بِذَاتِ الأجْرَعِ

علِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فأصبَحَتْ
بَيْنَ المَعَالِمِ والطُّلُولِ الخُضَّعِ

تَبْكِى إذا ذَكَرَتْ دِيَاراً بالحمىَ
بمَدَامِعٍ تَهْمِى ولَمْ تَتَقَطَّعِ[1]

وتظَلُّ ساجعةً على الدِّمَنِ التى
دَرَسَتْ بِتِكْرارِ الرِيَاحِ الأرْبَعِ

إذْ عَاقَهَا الشَّرَكُ الكَثِيفُ وصَدَّهَا
قَفَصٌ عن الأوْجِ الفَسِيحِ الأرْبَعِ

حَتَّى إذَا قَرُبَ المسيرُ إلى الحمَى
ودنا الرَّحِيلُ إلى الفضَاءِ الأوسعِ

سَجَعَتْ وَقَدْ كُشِفَ الغطَاءُ فأبصرت
مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بالعُيُون الهُجَّعِ

وَغَدَتْ مُفَارِقَةً لكُلِّ مُخَلَّفٍ
عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشَيَّعِ

وَبَدَتْ تُغَرِدُ فوْقَ ذروةِ شَاهِقٍ
سَامٍ إلى قعرِ الحضيضِ الأوْضَعِ

---

(١) فى النشرة: ولما تقطع.

إن كـان أرسـلها الإلـه لحكمـة

طُويتْ عَن الفَطِن اللبيب الأرْوع

فهُبوطُها إن كـان ضربة لازب

لتكُون سَامعَةً بما لَمْ تَسْمع

وتعـودَ عَالِمـةً بكُـل خفيـة

في العَالَمينَ فَخَرْقُها لَمْ يُرقـع

وهـيْ التـي قَطَـع الزمـانُ طريقهـا

حتـى لَقـدْ غَرُبَتْ بغَيْر المطْلَع

فكـأنـهُ بَـرْقٌ تألّقَ بالحِمَـى[1]

ثُمّ انْطوَى فكأنّهُ لَمْ يَلْمَـع[2]

وللشيخ الرئيس من الكتب، كما وجدناه، غير ما هو مثبت فيما تقدم من كلام أبى عبيد الجوزجانى[3] : كتاب **اللواحق** يُذكر أنه شرح الشفاء. كتاب **الشفاء** جمع جميع العلوم الأربعة فيه، وصنف طبيعياتها وإلهياتها فى عشرين يوماً بهمدان. كتاب **الحاصل والمحصول** صنّفه ببلده، للفقيه أبى بكر البرقى فى أول عمره، فى قريب من عشرين مجلدة، ولايوجد إلا نسخة الأصل. كتاب **البر والإثم** صنّفه أيضاً للفقيه أبى بكر البرقى فى الأخلاق ، مجلدتان، ولايوجد إلا عنده. كتاب **الإنصاف** عشرون مجلدة، شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين، ضاع فى نهب السلطان مسعود. كتاب **المجموع** ويعرف بالحكمة العروضية، صنّفه وله إحدى وعشرون سنة، لأبى

---

(١) فى النشرة للحمى.

(٢) القصيدة من بحر الكامل .

(٣) ذكر أبو عبيد الجوزجانى، كثير من هذه الكتب التى سيذكرها ابن أبى أصيبعة !

الحسن العروضى، من غير الرياضيات. كتاب **القانون فى الطب** صنّف بعضه بجرجان وبالرى[1] ، وتمّمه بهمدان، وعوّل على أن يعمل له شرحاً وتجارب. كتاب **الأوسط الجرجانى** فى المنطق، صنفه بجرجان لأبى محمد الشيرازى. كتاب **المبدأ والمعاد** فى النفس، صنّفه له أيضاً بجرجان ، ووجدت فى أول هذا الكتاب ، أنه صنّفه للشيخ أبى أحمد محمد إبراهيم الفارسى. كتاب **الأرصاد الكلية** صنّفها أيضاً بجرجان لأبى محمد الشيرازى . كتاب **المعاد** صنّفه بالرى للملك مجد الدولة. كتاب **لسان العرب** فى اللغة ، صنّفه بأصفهان و لم ينقله إلى البياض، و لم يوجد له نسخة ولا مثلة ، ووقع إلىّ بعض هذا الكتاب، وهو غريب التصنيف. كتاب **دانش مايه العلائى** بالفارسية، صنّفه لعلاء الدين بن كاكويه بأصفهان. كتاب **النجاة** صنّفه فى طريق سابور خواست، وهو فى خدمة علاء الدولة. كتاب **الإشارات والتنبيهات** وهى آخر ما صنّف فى الحكمة وأجوده، وكان يضنُّ بها . كتاب **الهداية** فى الحكمة، صنّفه وهو محبوس بقلعة فردجان، لأخيه على ، يشتمل على الحكمة مختصراً. كتاب **القولنج** صنّفه بهذه القلعة أيضاً، ولايوجد تاماً . رسالة **حى بن يقظان** صنفها بهذه القعلة أيضاً، رمزاً عن العقل الفعال. **الأدوية القلبية** صنّفها بهمدان، وكتب بها إلى الشريف السعيد أبى الحسين على بن الحسين الحسينى. **مقالة فى النبض** بالفارسية . مقالة فى **مخارج الحروف** صنّفها بأصفهان للجبائى. رسالة إلى **أبى سهل المسيحى** فى الزاوية، صنّفها بجرجان . مقالة **فى القوى الطبيعية** إلى أبى سعد اليمامى. **رسالة الطير** مرموزة تصنيف فيما يوصله إلى علم الحق. كتاب **الحدود**. مقالة فى **تعرُّض رسالة الطبيب** فى القوى الطبيعية. كتاب **عيون الحكمة** يجمع العلوم الثلاثة. مقالة فى **عكوس ذوات الجهة**. **الخطب التوحيدية** فى الإلهيات. كتاب

---

(١) فى النشرة : بالرس !

الموجز الكبير فى المنطق، وأما الموجز الصغير فهو منطق النجاة. القصيدة المزدوجة فى المنطق، صنّفها للرئيس أبى الحسن سهل بن محمد السهلى بكركانج. مقالة فى تحصيل السعادة وتعرف بالحجج الغر. مقالة فى القضاء والقدر صنّفها فى طريق أصفهان عند خلاصه وهربه إلى أصفهان. مقالة فى الهندباء. مقالة فى الإشارة إلى علم المنطق. مقالة فى تقاسيم الحكمة والعلوم. رسالة فى السكنجبين. مقالة فى اللانهاية. كتاب تعاليق علقه عنه تلميذه أبو منصور بن زيلة[1] . مقالة فى خواص خط الاستواء. المباحثات بسؤال تلميذه أبى الحسن بهمنيار بن المرزبان، وجوابه له. عشر مسائل أجاب عنها لأبى الريحان البيرونى. جواب ست عشرة مسئلة لأبى الريحان. مقالة فى هيئة الأرض من السماء وكونها فى الوسط. كتاب الحكمة المشرقية لايوجد تاماً. مقالة فى تعقّب المواضع الجدلية. المدخل إلى صناعة الموسيقى، وهو غير الموضوع فى النجاة. مقالة فى الأجرام السماوية. كتاب التدارك لأنواع خطأ التدبير سبع مقالات، ألّفه لأبى الحسن أحمد بن محمد السهلى. مقالة فى كيفية الرصد ومطابقته مع العلم الطبيعى . مقالة فى الأخلاق رسالة إلى الشيخ أبى الحسن سهل بن محمد السهلى فى الكيمياء. مقالة فى آلة رصدية صنعها بأصفهان، عند رصده لعلاء الدولة. مقالة فى غرض قاطيغورياس الرسالة الأضحوية فى المعاد، صنّفها للامير أبى بكر محمد بن عبيده. معتصم الشعراء فى العروض، صنّفه ببلاده[2] ، وله سبع عشرة سنة. مقالة فى حد الجسم. الحكمة العرشية وهو كلام مرتفع فى الإلهيات، عهدٌ له، عاهد الله به لنفسه. مقالة فى أن علم زيد غير علم عمرو. كتاب تدبير الجند والمماليك والعساكر

(١) فى النشرة : ابن زيلا.

(٢) يقصد : بلاد النشأة.

وأرزاقهم وخراج الممالك. **مناظرات** جرت له في النفس مع أبي على النيسابوري. خطب وتمجيدات وأسجاع. جواب يتضمّن الاعتذار فيما نُسب إليه من الخطب. **مختصر أقليدس** أظنه المضموم[1] إلى النجاة. مقالة **الأرثماطيقي**. عشر قصائد وأشعار في الزهد وغيره، يصف فيها أحواله. رسائل بالفارسية والعربية، ومخاطبات ومكاتبات وهزليات. تعاليق **مسائل حنين**[2] في الطب. قوانين ومعالجات طبية. مسائل عدة، طبية. عشرون مسألة سأله عنها بعض أهل العصر. مسائل، ترجمها بالتذاكير. جواب مسائل كثيرة. رسالة إلى علماء بغداد، يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همداني يدّعي الحكمة. رسالة إلى صديق يسأله الإنصاف بينه وبين الهمداني الذي يدّعي الحكمة. جواب لعدة مسائل. كلام له في تبيُّن ماهية الحروف. شرح كتاب **النفس** لأرسطوطاليس، ويقال إنه من الإنصاف. مقالة **في النفس** تعرف بالفصول. مقالة في **إبطال أحكام النجوم**. كتاب **المُلَح** في النحو. فصول إلهية في إثبات الأول[3]. فصول في النفس والطبيعيات[4]. رسالة إلى أبي سعيد بن أبي الخير الصوفي في الزهد[5]. مقالة في أنه لايجوز أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً. مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء في فنون العلوم. تعليقات استفادها أبو الفرج الطبيب الهمداني من مجلسه، وجوابات له. مقالة ذكرها في تصانيفه أنها في الممالك وبقاع الأرض. مختصر في أن الزاوية التي من المحيط والمماس، لا كمية لها. أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري، وهي أربع عشرة مسألة.

---

(١) في النشرة : المضنون.

(٢) المسائل في الطب، كتاب مشهور لحنين بن إسحاق.

(٣) الله سبحانه وتعالى .. وأظن صوابها : في إثبات الواجب.

(٤) في النشرة : وطبيعيات.

(٥) أوردها ابن أبي أصيبعة ، كاملةً ، في عيون الأنباء.

كتاب الموجز الصغير فى المنطق. كتاب قيام الأرض فى وسط السماء ألفه لأبى الحسين أحمد بن محمد السهلى. كتاب مفاتيح الخزائن فى المنطق. كلام فى الجوهر والعرض. كتاب تأويل الرؤيا. مقالة فى الرد على مقالة الشيخ أبى الفرج بن الطيب[1]. رسالة فى العشق ألفها لأبى عبيد الله الفقيه. رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها. قولٌ فى تبيين ما الحزن وأسبابه. مقالة إلى أبى عبيد الله الحسين بن سهل بن محمد السهلى، فى أمرمشروب.

*   *   *

.. ويكتب ابن سينا قصة **حى بن يقظان** لتكون واحدة من أروع نصوص الأدب العربى القديم بلاغةً، وأكثرها تكثيفاً ورمزاً وطلاوة أسلوب.

فى هذه القصة، يحكى ابن سينا رحلة العقل الإنسانى إلى الملكوت الأعلى، من خلال شخصية حَىٌ الذى يرمز به إلى النوع الإنسانى، وهو ابن **يقظان** أى العقل اليقظ فى الإنسان .. وفى بداية القصة يحكى ابن سينا كيف التقى بهذا الشيخ البهى، الذى عرفّه بنفسه قائلا: *أما اسمى ونسبى فحىٌّ بن يقظان، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم، حتى أحطت بها خبرا.*

ثم يترك ابن سينا (الراوى) خيط الرواية لحىٌّ بن يقظان، ليتحدَّث (وقد صار هو الراوية) بحديث الحكمة التى يريد ابن سينا التعبير عنها، فى هذا الشكل الروائى القصصى .. فيمضى حَىٌّ الذى هو المعادل الموضوعى لابن سينا

---

(١) هذه المقالة، ردٌّ على مقالة أبى الفرج بن الطيب، إلى ابن سينا .. والمقالتان، توجد منهما نسخة خطية بمكتبة رفاعة الطهطاوى؛ راجع الجزء الثالث من فهرستنا لمخطوطات رفاعة الطهطاوى (معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٨)

نفسه، فيقول : حولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك ، إنهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم منهم .. هذا الذى أمامك باهتٌ مهذار يلفّق الباطل تلفيقاً .. وهذا الذى عن يمينك أهوج إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ..وهذا الذى عن يسارك قذرٌ شرِّهٌ قرِمٌ شبقٌ ، لايملأ بطنه إلا التراب .. ولقد ألصقت يامسكين بهؤلاء إلصاقاً .

والمقصود هنا برفقة السوء، قوى الإنسان.. ففى الإنسان قوة الخيال والوهم التى وصفها حَيٌّ بالباهت المهذار الملفّق . وفى الإنسان قوة الغضب، التى هى ذلك الأهوج الذى لايقمعه عند هياجه نصحٌ . وفى الإنسان قوة الشهوة الحسية، الداعية إلى تحصيل اللذائذ البهيمية دون شبع، وهى فى القصة: القذر الشره ، القرم ، الشبق .

ثم يقول حَيٌّ للإنسان : *لقد ألصقت يامسكين بهؤلاء إلصاقاً، لايبرئك عنهم، إلا غربةٌ تأخذك إلى بلاد لم يطأها أشالهم، وإذ لات حين تلك الغربة. ولا محيص لك عنهم ، فلتطلهم يدك .. وإياك أن تقبضهم زمامك ، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة ، وسمهم سوم الاعتدال .*

يريد ابن سينا أن يقول على لسان راوى القصة، إن الإنسان لن يستطيع الخلاص من قواه الحسية، إلا بالارتقاء إلى عالم الحضرة الإلهية حيث تتلاشى الرغبات والنوازع النفسية تحت سطوة النور الإلهى، وتبقى الروح معلّقة بالجانب الإلهى وحده. وهذا ما أشار إليه بقوله **غربة** وهى اللفظة التى سيجعلها السهروردى عنواناً لقصته التى عارض بها قصة ابن سينا، واستكملها، جاعلاً قصة حَيٌّ بن يقظان هذه المرة بعنوان : قصة **الغربة** الغربية .

فإذا عدنا لنص ابن سينا ، وجدناه ينبّه الإنسان إلى أن هذه الرحلة إلى

الجانب الإلهى، والغربة عن عالم الحس (تتذكر هنا الحديث النبوى : بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ ، فطوبى للغرباء) ليست فى مقدور كل شخص ولا هى ممكنة فى كل وقت.. فلا يبقى أمام الإنسان مادام موجوداً فى هذه الدنيا، إلا أن يَسوس قواه الحسية بسياسةٍ رشيدة؛ فيملك زمام خياله وغضبه وشهوته، ولايملّكهم زمامه .. وإلا أوردوه موارد الهلاك .

ثم تشير القصة إلى أن العناية الإلهية تقى الإنسان الكثير من شرور نفسه باللطف الإلهى الخفى . يقول ابن سينا : *والله المستعان على حسن مجاورة هذه الرفقة، إلى حين الفرقة* .. والفرقة هنا تعنى الفراق المؤقت بالارتقاء إلى الحضرة الإلهية، أو الفراق الدائم بالموت الذى تنفصل فيه عن الإنسان قواه الحسية.

وتستمر قصة ابن سينا، لتحكى على لسان **حى بن يقظان** حقائق هذا العالم المحسوس وأقاليمه الجغرافية، التى هى فى الحقيقة رموزٌ للمعانى البعيدة التى قصد إليها ابن سينا، والتى أظن أنه اعتمد فيها على الفكرة القائلة بمقابلة الإنسان للكون، فالانسان هو العالم الصغير، والكون هو الإنسان الكبير؛ ولذا يقابل الإنسان جميع الموجودات .. وهى فكرة قديمة، قال بها من فلاسفة اليونان **الرواقيون** وقال بها من المسلمين جماعة **إخوان الصفا وخلاّن الوفا** ثم طوّرها بعض الصوفية الكبار أمثال ابن عربى والجيلى[1] .

وقد مَرَّ بنا، فى سيرة ابن سينا **الذاتية** أن الفكر الشيعى الإسماعيلى، لم يكن ببعيد عنه فى صغره .. فقد كان يستمع إلى مناقشات والده -الذى آخى داعى الإسماعيلية - مع أصحابه . لذا، فالأرجح عندى، أن ابن سينا صاغ **حىّ**

---

(١) انظر تناولنا لهذه النظرية ، والمعالجة الصوفية لها، فى كتابنا : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى (دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨) ص٩٩ وما بعدها.

بن يقظان بعدما أدرك فكرة التقابل بين الإنسان والوجود، من الفكـر الفلسـفى الإسماعيلى؛ ذلك الفكر الذى أنتج لنا واحدةً من أهم الموسوعات الفلسـفية فـى الإسلام **رسائل إخوان الصفـا** التـى دوَّنهـا فلاسـفةُ الإسماعيليـة، بعدمـا أخفـوا أسماءهم[1] ، تقيَّةً[2] ، فجمعوا فيها أهم أفكارهم ونظرياتهم .. يقول **الإخـوانُ** فى بدء رسائلهم، حيث يفهرسونها :

الرسالة التاسعة، فى تركيب الجسد. والبيـان بأنـه عـالم صغـير ، وأن بنيـة هيكله تشبه مدينة فاضلة، وأن نفسه تشبه ملكاً فى تلك المدينة. والغـرض منهـا هو معرفةُ الإنسان جسدَه وبنيته المهيـأة لـه، وأن انتصـاب القامـة أجـلُّ أشـكال الحيوانات، وأن بنيةَ جسد الإنسان مختصرٌ من العالم[3] .

وفى الرسالة السادسة عشر، يختص إخوان الصفا فصـلاً بعنـوان **فـى بيـان ومعرفة قول الحكماء إن العالم إنسان كبير** .. يقول فيه الإخوان : *اعلـم أيهـا الأخ ، أن معنى قول الحكماء العالم إنما يعنون به السماوات السـبع والأرضـين، وما بينهما من الخلائق أجمعين، وسمُّوه أيضاً إنساناً كبيراً، لأنهم يرون أنه جسـم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولَّداتها، ويـرون أيضـاً أن*

---

(١) **تألّفت** جماعة إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى. وقد وُلد ابن سينا فى الربع الأخـير منـه! وقد أدت اجتهادات الباحثين المعـاصرين، إلى تلمُّـس بعـض أسمـاء هـذه الجماعـة ، فرجَّحـوا أن يكون منهم: أبو الحسن العوفى، أبو سليمان البستى ، أبـو الحسـن الزنجـانى، زيـد بـن رفاعـة.. لكنها محض ترجيحات.

(٢) **التقية** من الأفكار الرئيسية التى أُلصقت بالشيعة .. وتعنى : أن يتّقى الشّـيعىُّ الأذى، إذا كـان يعيش فى وسط غير شيعى، فيخفى مذهبه.

والذى أراه – من جانبى – أن هذه **التقية** نزوع إنسانى طبيعـى، يحـرِّك أىَّ إنسـان، شـيعياً كان أو غير شيعى !

(٣) إخوان الصفا : الرسائل (دار صادر –بيروت، بدون تاريخ) ٢٦/١.

له نفساً واحدة، سارية قواها فى جميع أجزاء جسمها، كسريان نفس الإنسان الواحد فى جميع أجزاء جسده[1] .. ويبدأ **الإخوان** الرسالة التاسعة والأربعين بقولهم : *اعلم أيها الأخ الرحيم، أيدك الله، وإيانا بروح منه، أن أفعال الروحانيين، لا يتهيأ لأحدٍ من العالم الجسمانى الوقوف عليها ، والمعرفة بها ، إلا بعد معرفته بجوهر نفسه، وكيفية فعلها فى جسمه* .. وبعدما يستفيض الإخوان فى تبيان مشاكلة الإنسان للكون، يختتمون الكلام بقولهم : *إذا اعتبرتَ بنيّة الإنسان، وتأملتها، وجدتها جميع الموجودات، وفيها مثالات ما فيها بأسرها، فلذلك يسميها الحكماء عالماً صغيراً، إذ كانت مشاكلةً بجميع ما فيها ، لجميع ما فى العالم الكبير*[2] .

.. واعتماداً على فكرة التقابل بين الانسان والعالم ، راح ابن سينا فى قصته، يسرد على لسان حَيٌّ أقاليم العالم ، وهو فى الحقيقة يشير إلى أخلاق الإنسان . وقد بلغ هذا الجزء من القصة، قدراً من الرمزية والاستغلاق، يجعل الاطمئنان إلى فهم المراد فهماً تاماً ، أمراً عسيراً.. فمن الممكن لكل قارئ، بحسب درجة وعيه وثقافته ، أن يصل إلى مستوى معين من الفهم ا وتلك واحدة من خصائص الأدب عموماً، ونصوص الثقافة الدينية بشكل خاص؛ ولذا قال القدماء : ***كلمات الحكماء مرموزة .. ولا ردَّ على الرمز*** .

وفى الأجزاء الأخيرة من القصة ، يعرج **حَيٌّ بن يقظان** بالكلام من مرتبة الأرض إلى السماء .. فيصف العالم العلوى الذى يتربع على قمته **الملِك** الذى يصفه ابن سينا فى القصة بأنه : *مَنْ عزاه إلى عِرْق فقد زَلَّ، ومن ضمن الوفاء*

---

(١) المرجع السابق ٢٤/٢.

(٢) رسائل إخوان الصفا، المجلد الرابع، ص ١٩٨، ٢٣٥.

بمدحه فقد هذى .. حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه .. وإنه لسمحٌ فياض، واسعُ البر.. عامُّ العطاء .

والصفات التى يطلقها ابن سينا على **الملك** لاتليق إلا بالجناب الإلهى، فهو يبدو وكأنه يتحدث عن الله تعالى.. لكن بعض الصفات لاتستقيم مع هذا الفهم، حين يقول مثلاً : *وأدناهم منزلة من الملك واحدٌ ، هو أبوهم وهم أولاده وحفدته، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه* .. وهذا يشير بقوة إلى نظرية **الفيض** التى كان يقول بها ابن سينا ، ومن قبله أفلوطين ؛ وملخَّصها أن هناك عقولاً علوية، صدرت بالتتالى عن الله الفياض ، وهذه العقول عشرة، وهى مراتب الوجود العلوى الذى يترقّى إليه الإنسان، إذا تجاوز رتبة الحس وتخلّص من سيطرة قواه وشهواته الحسية .. وآخر هذه العقول فى تسلسل الفيض والصدور، هو **عقل ما فوق فلك القمر** الذى به تتعقّل عقولنا الإنسانية، فعقولنا المنفعلة وهو العقل الفعَّال ! وبهذا يكون وصف **الملك** فى القصة منصرفاً إلى هذا العقل الفعال، الذى هو آخر سلسلة الفيوضات العلوية.. وقد أثارت هذه النظرية ، التى عُرفت بنظرية الفيض أو الصدور ، أعلام الإسلام؛ فرفضها الفقهاء ومتكلمو الأشاعرة وبعض الفلاسفة - كابن رشد والبغدادى - و لم يعتقد فيها غير قليلين، منهم الفارابى وابن سينا[1] .

غير أن الكلام عن **الأفكار** والنظريات الفلسفية -فحسب- فى قصة حى بن يقظان، فيه ظلمٌ كثير للقصة ، وفيه خروجٌ بهذا النص عن طبيعته الأساسية، أعنى كونه : إبداعاً أدبياً .. لذا لابد من التوقُّف قليلاً أمام لغة ابن سينا،

---

(١) بخصوص نظرية الفيض عند ابن سينا، والانتقادات التى وجِّهت إليها ؛ راجع :

- د. محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان، ص ١٠.
- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٩٨.

وأسلوبه، وخياله ؛ وغير ذلك من الأمور اللازمة للنظر الصحيح إلى النصوص الإبداعية.

وفى هذا الإطار ، لابد أولاً من الإلماح إلى شاعرية النص القصصى فى حى بن يقظان . والشاعرية التى نعنيها هنا، ليست الشعر المنظوم المتعارف عليه فى زمن ابن سينا، وإنما هى الروح الشعرى الذى يتجلّى فى اللفظ الكثيف الدلالة، المشحون بالموسيقى من دون استسلام للسجع .. فإذا أراد حىُّ بن يقظان، أن يصف الشيخ الذى عَنَّ له فى بعض المتنزهات .. قال : *ما عليه من المشيب ، إلا رواءُ مَنْ يشيب* ! وإذا أراد ابن سينا وصف إقليم حسّىٍّ ، يعادل فى الإنسان قوةً نفسية ؛ قال :

هذا إقليمٌ خَرَابٌ
سَبِخٌ
مشحونٌ بالفِتَنِ والهَيجِ
والخِصَامِ والهَرَجِ
يستعيرُ البهجةَ منْ مكانٍ بعيدٍ !

.. وإذا وصف الرفيق الأيسر، المعادل فى القصة للقوة الشهوية فى الإنسان؛ قال :

فَليرٌ شَرِهٌ قَرِمٌ شبِقٌ،
لايملأ بطنه إلا التراب،
ولايسدُّ غَرثَه إلا الرُّغام،
لَعِقَةٌ لَحِسَةٌ،
طَعِمَةٌ حرِصَةٌ ..

أما قوة الخيال في الإنسان ، فهـي فـي القصـة : *رقيقٌ باهتٌ مِهْذَارٌ .. مُموهٌ مُتخَرِص* .. إلخ . وعلى هذا النحو من اللغة الإشـارية، الدالـة ، الكثيفـة، الموحية؛ يمضى النص القصصى عند ابن سينا فى **حى بن يقظان** وفى غيرهـا مـن قصصه الأخرى ، مثل **رسالة الطير .. سلامان وأبسال.**

ويُولى ابن سينا فى إبداعه الأدبى، عنايةً خاصة للأسماء. وقد ذكرنـا فيمـا سبق الدلالة الفلسفية لاسم **حي بن يقظان** ولاتفوتنا هنا دلالة اسـم بلدتـه التى خرج – أو عرج– منها إلى رحلتـه العلويـة؛ فهى بَـرْزَة الموحيـة بـبروز الوعـى الإنسانى وتحقُّق أمـره. وهـو مـا نـراه أيضـاً فـى الأسمـاء التـى وردت إبداعـات أخرى، ففى قصة **سـلامان وأبسـال** نـرى بطلـة القصـة، وهـى المـرأة المتأجِّجـة بالشهوة ، المستميتة فى الدفاع عن معشوقها، تسمى **أبسال** وهو الاسم الموحى بالبسالة والقتال ! أما المعشوق الذى أدمن صحبة أبسال ، حتى كـاد فـى آخـر القصة أن يهلك معها فى البحر، فإنه **سلامان** الـذى يسـلم مـن الغـرق ! ليدبِّـر مملكة أبيه، ويخلفه من بعده على العرش .

وعلى مستوى البناء الدارمـى، كـان ابـن سـينا مبدعـاً فـى اختيـار شـكل الرحلة والبنية الدائرية لأعماله القصصية ، ففى **حى بن يقظان** يمتد الخط الروائى صاعداً ، مستديراً ، مـع خـروج الـرواى مـن بلدتـه . وتكتمـل الاسـتدارة مـع السياحة العقلية برفقة حىّ لتعـود بـالراوى إلى نقطـة البـدء. بعـد التعـرُّف علـى المعالم/ النفس، والتحقُّق من سـوء **الرفـاق** الذيـن ابتـدأت معهـم الرحلـة. وفـى **رسالة الطير** يبدأ البناء الدرامى بخروج الراوى مع سرب طير، فيقـع فـى شـباك، ثم يتخلَّص جزئياً من الشرك، لكنه تبقى حِبَالٌ من الشبكة معلَّقة بأرجله، فيطـير مع جماعة من الطيور ، حالهم كحاله ، فيطوفون فى الأرض حتى يدخلون قصر الملك – الذى يقع خلـف الجبـل– فيحظـى بـالنظر إليـه .. ثـم يعـود **الـراوى /**

الطائر إلى إخوانه ليخبرهم عن الملك : *الذى مهما حصّلت فـى خـاطرك جمالاً لايمازجه قبح، وكمالاً لايشوبه نقص، صادفته مستوفياً لديه ..*[1] وهنـا نـرى الخط الدائرى مرة أخرى، كما نلمحه فى قصة **سلامان وأبسال** التى تبدأ برغبة ملك: *أن يكون له ولد من صلبـه ، مـن غـير أن يلامـس النسـاء!* وتحقّق ذلـك بفضل تدبير أحكم حكماء المملكة، ويأتى الملك بأبســال لـترعى ولـده، فيتعلّـق الولد **أبسال** بها تعلُّقاً غريزياً شهوانياً، ويسعى الملك للفصل بينهمـا فيهربـان – وراء البحر– فيقطع الملك الشهوة بينهما بتعاويذ سحرية كان يحفظها، فيعـودان مستغفرين ، فيـأمر الملـك بـأن يتعلّـق سـلامان بـالجدار، وتعلّـق أبسـال برجـل سلامان ، فلما جاء الليل وهما علـى هـذا الحـال، ألقيـا بأنفسـهما فـى البحـر، فغرقت أبسال ونجا سلامان.. وعاد ، خالصاً من الحسِّ ، كما كـان فـى ابتـداء أمره : مخلوقاً من غير تلامُسٍ حسىٍّ !

والرموز التى يستخدمها ابن سينا، تكاد فى القصـص الثـلاث تـدل على الدلالة نفسها.. ففى كل مـرة ، هنـاك **الملك** وهـو العقـل الفعـال، أو الصـورة الإلهية الممكن إدراكها .. وهناك **الجبل** الدنيوى الحسى التى يقطع خلفـه قصـر الملك.. وهناك **البحر** أو عالم الشهوات والقوى الإنسانية.

وأخيراً ، فلا يفوتنا الوقوف على استخدام ابـن سـينا ، البـارع، للضمـائر والمفردات فى إبداعه القصصى .. ففى **حى بن يقظان** يستخدم ضمـير المتكلـم حين يخاطب أصحابه، ثم يجعل من الراوى المتكلم، مُخاطَبــاً مـن قِبَـلِ حىٍّ بـن يقظان، ثم يتّحدُّ الخطابُ بين المخَاطِب والمخَاطَب ، ويكون الانفصال المفـاجئ فى الخطاب، هو الدال على انتهاء القصة.. وفى **رسالة الطـير** يتحـدَّث الـراوى

---

(١) ابن سينا: رسالة الطير، تحقيق مهرن (رسائل الشيخ الرئيس – أسـرار الحكمـة المشـرقية، ليـدن ١٨٩٩) ص ٤٧.

بضمير المفرد، ثم يندمج مع بقية الطير العابرين إلى خلف الجبل، فيصير المفرد ثم في صيغة الجمع، لكنه يعود فى نهاية القصة إلى صيغة الإفراد : *فادخلنا قصره، فإذا نحن بصحنٍ .. فلما عبرنا رفع لنا الحجاب .. حتى وصلنا إلى حجرة الملك..وعبَّرنا بين يديه عن قصتنا .. وهو ذا نحن فى الطريق مع الرسول، وإخوانى متشبثون بى ، يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم، وسأصفه لك وصفاً موجزاً وافراً، فأقول: إنه الملك .. إلخ.* فهل يدل ذلك، على أن **الوعى** عند ابن سينا يبدأ فردياً ، ثم يكون **الطريق** جماعياً، حتى إذا كانت **المعرفة** عاد الأمر فردياً كما بدأ ؟ أم يسعى ابن سينا لاستدماج القارئ معه فى خضم القصة، ثم ينفرد عنه فى آخرها ، كما ابتدأها منفرداً ؟!

أمّا فيما يتعلق بالمفردات، فقد كان ابن سينا مبتكراً لكثير من الصيغ والتعبيرات.. وأظنه أول من استخدم كلمة **الثقافة** بمفهومها المعاصر، وهى الكلمة التى يُعتقد أنها لم تستخدم بهذا المفهوم إلا فى القرن الماضى، يقول ابن سينا فى وصف الأمة القريبة من الملك، يعنى الواصلين إلى المعرفة الحقة؛ إنهم : *حُلّوا تحليةَ اللطف فى الشمائل والحسن، **والثقافة** فى الأذهان* . كما كان الشيخ الرئيس بارعاً فى استخدامه تعبيرات مثل : طراوة العز.. تتطاوف .. لهجة مقبولة.. استعلامه سِنّه .. منتقشٌ من الطين .. إلخ .

* * *

وبعد .. فقد راحت قصة ابن سينا رواجاً كبيراً فى الثقافة العربية الإسلامية من بعده، كما أثارت أعلاماً آخرين، فتوقّف عندها تلميذه **ابن زيلة** ليضع على القصة شرحاً، كما شرحها تلميذٌ آخر له، هو أبو عبيد **الجوزجانى**.. ثم توقّف عندها **السهروردى** معارضاً ابن سينا فى صرفه معظم القصة للكلام عن العالم الأرضى دون الولوج إلى الإشارات الربانية.. وتوقّف عندها ابن

طفيل فتوسّع فى الكلام عن نشأة **حىٌّ بن يقظان** وزاد الأفكار تفصيلاً، وأضاف إليها نظرياته الخاصة.. ثم توقّف عندها ابن النفيس فلمح بثاقب بصيرته، أنّ ابن سينا جعل العقل يرتقى إلى الملكوت الأعلى دون هدايةٍ من شريعة ، وتلك دعوى خطيرة قال بها **الصائبة** المنكرون للنبوات .

وكتب السهروردى القصة وجعلها بعنوان **الغربة الغربية** وكتبها ابن طفيل بعنوانها الأول **حَىّ بن يقظان** أما ابن النفيس فقد كتبها بعنوانٍ ملىء بالدلالة **المُخَالفة** لدلالة عنوان ابن سينا، فجعلها : **فاضل بن ناطق** .. ومع تلك الصياغات الثلاث للقصة ، نستكمل استكشاف عملية التواصل التراثى خلال الفصول الثلاثة التالية ، حيث نقترب من بقية **المبدعين** .

الفصل الثانى

ابنُ طُفَيْل

هناك ثلاثة أسماء شهيرة فى تاريخ **الفلسفة الإسلامية** بالأندلس ، ولايمكن الكلام عن الفكر **الفلسفى** فى بلاد المغرب، ودون الوقوف طويلاً عند هؤلاء **الفلاسفة الثلاثة** : ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد.

وقد أوردنا الأسماء الثلاثة ، وفقاً للترتيب التاريخى، وهو أيضاً ترتيبُ حَظِّهم من الشهرة ! حيث أقلُّهم **ابن باجة** وأكثرهم شهرةً **ابن رشد** وأوسطهم **ابن طفيل** .. وهم جميعاً، يبدون كسلسلةٍ واحدة متصلة الحلقات. فقد تعاصروا، وتأثرا أوسطهم **ابن طفيل** بأولهم **ابن باجة** وطوَّر أفكاره ومذهبه ، ثم أثَّر بدوره فى آخرهم **ابن رشد** على النحو الذى سنورده بعد قليل.

أما **ابن باجَّة** فهو : أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المتوفى سنة ٥٣٣ هجرية.. يُعرف بابن الصائغ، وبابن باجَّة . واللقب الثانى هو الأشهر، وهو لقبٌ -كما تراه- عجيب ! فهل هو اسم أمه غلب عليه، فاشتهر به؟ أم هو لقبٌ له، قتالىٌّ ، مشتق من : بجَّ، يبجُّ ، بجّاً.. فهو باجٌ وبجَّاجٌ وباجَّة ؟ أم تُراها كلمةٌ بربرية أُطلقت عليه أو على أحد آبائه ؟! .. لانستطيع هنا أن نرجِّح أمراً، أو نُجيب إجابة محدَّدة . و لم يتعرَّض أحد المعاصرين له، أو المؤرخين القدامى، أو الدراسين المحدثين؛ لهذه النقطة .. فلا علينا من اسمه ولقبه، ولننظر فى فكره وعلومه وأثره فى ابن طفيل .

أما من حيث الفكر والأدب والعلم، فقد كان ابن باجة شاعراً، رياضياً، طبيباً، موسيقياً. كما كان مشهوراً بين معاصريه، بل كان يُضرب به المثل فى الذكاء وآراء الأوائل والطب والموسيقى ودقائق الفلسفة. وتولَّى الوزارة فى

غرناطة، وذهب إلى فاس فاتّهم بالإلحاد[1] .. و قد سعوا فى قتله[2] ومات و لم يصل سن الكهولة.

وأما من حيث مكانة ابن باجة عند ابن طفيل، فذلك ما يظهر فى بداية قصة **حى بن يقظان** التى كتبها الأخير ، إذ ينقل كلام ابن باجة، ويغبطه على حكمته، وينعى عليه أنه لم يتفرّغ للحكمة، وأنه أنكر أحوال أهل الولاية ولذاتهم الروحية .. يقول ابن طفيل :

وقد عاب أبو بكر (ابن باجة) هذا الالتذاذ على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف ما ينبغى أن يكون حال السعداء عند ذلك، بقول مفسَّرٍ مبين؛ وينبغى أن يُقال له هاهنا : ***لاتستحلّ طعم شىءٍ لم تذق ، ولا تتخطَّ رقاب الصديقين !*** *ولم يفعل الرجل (ابن باجة) شيئاً من ذلك، ولا وفّى بهذه العِدَّة (الوعد) وقد يشبه أن مَنَعَهُ عن ذلك، ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى* ***وَهْران*** *أو رأى أنه إن وَصَفَ تلك الحال، اضطّره القولُ إلى أشياء فيها قَدْحٌ عليه فى سيرته، وتكذيبٌ لما أثبته من الحثّ على الاستكثار من المال والجمع له، وتصريف وجوه الحيل فى اكتسابه !*

ثم يمزج ابن طفيل نقده لابن باجة، بتقديرٍ خاصٍ له .. فيقول ، بعد الموضع السابق بقليل :

ولم يكن فيهم (فى الخَلَف) أثقب ذهناً ، ولا أصحّ نظراً، ولا أصدق رؤيّة، من أبى بكر ابن الصائغ (ابن باجة) غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنيّة قبل ظهورِ خزائن علمه، وبثّ خفايا حكمته؛ وأكثر ما يوجد له من

---

(١) كحالة : معجم المؤلفين (دار إحياء التراث العربى - بيروت) ٦٣/٣، ١٠٣/١٢.

(٢) الذهبى : سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة -بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥) ٩٤/٢٠.

التآليف ، فإنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتابه فى النفس و تدبير المتوحد وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة؛ وأما كتبه الكاملة، فهى كتبٌ وجيزةٌ ورسائل مختلسة، وقد صرَّح هو نفسه بذلك، وذَكَرَ أن المعنى المقصود برهانه فى رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القولُ عطاءً بيناً، إلا بعد عُسْرٍ واستكراهٍ شديد، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع، على غير الطريق الأكمل، ولو اتّسع له الوقتُ ، مال لتبديلها.. فهذا حالُ ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه.

.. وبالإضافة إلى كُتب ابن باجة، التى ذكرها ابن طفيل فى الفقرة السابقة (وأشهرها : تدبير المتوحِّد) فقد وضع الرجل مجموعةً من المؤلفات، أغلبها ، شروحٌ على أرسطو : شرحُ كتاب السماع الطبيعى . قول على (شرح) بعض كتاب الآثار العلوية . قول على (شرح) بعض كتاب الكون والفساد . قول على (شرح) بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان . كلام على (شرح) بعض كتاب النبات[1] .

ومع كثرة مؤلفات **ابن باجة** وشُهرة كتابه **تدبير المتوحِّد** .. إلا أن ابن طفيل ، الذى لم يُعرف له غير كتاب وحيد هو **حى بن يقظان** اشتهر بكتابه هذا، أكثر من خَلَفه .. مع أن عديداً من المصادر تحدَّثت عن ابن باجة وفلسفته[2] ، و لم ترد أخبارٌ بالقدر نفسه عن ابن طفيل.. بل اقتصرت ترجمته

---

(١) راجع القائمة التى أوردها ابن أبى أصيبعة بمؤلفات ابن باجة (عيون الأنباء ص ٥١٦) وانظر: جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة (دار الثقافة – دار النشر المغربية ١٩٨٣)

(٢) انظر على سبيل المثال :

سير أعلام النبلاء للذهبى ٩٣/٢٠، عيون الأنباء لابنْ أبى أصيبعة ص ٥١٥ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٤٢٩، الوافى بالوفيات للصفدى ٢/ ٢٤٠ ، نفح الطيب للمقّرى –

فى **معجم المؤلفين** وهو الكتاب الضخم ذو الأجزاء ، الذى يورد الكثير من الأخبار والأكثر من مصادر المؤلف وتراجمه؛ على الآتى : *محمد بن طفيل المغربى، حكيم، من آثاره : أسرار الحكمة، رسالة حى بن يقظان، رسالة الطبيعيات، رسالة فى النفس*[1] .. وأورد صاحب **المعجم** مرجعاً وحيداً عن ابن طفيل ، هو كتاب إسماعيل باشا البغدادى: هدية العارفين إلى أسماء المصنّفين (الذى لم يورد بدوره، إلا ما أورده معجم المؤلفين!) وحتى تاريخ وفاة ابن طفيل، وهو سنة ٥٨١ هجرية - وهو تاريخ مشهور ، لأن الأمير أبا يعقوب حضر جنازته ! - ورد فى معجم المؤلفين : سنة ٥٧٥ هجرية .. وهو خطأ واضح، وإن كان غير فادح.

ولحسن الحظ، فلدينا ترجمةٌ لابأس بها لابن طفيل، لم ينتبه إليها صاحب **معجم المؤلفين** وهى الترجمة الواردة فى كتاب عبد الواحد المراكشى **المعجب فى تلخيص أخبار المغرب** ولسوف نوردها بعد قليل ، التزاماً بما وعدنا به فى مقدمة الكتاب من إيراد **أوفى** الترجمات لمبدعينا الأربعة ، وهو ما فعلناه سابقاً مع ابن سينا والسهروردى .. لكننا قبل ذلك، نود الإلماح إلى الشخصية الثالثة من سلسلة **فلاسفة** الأندلس : ابن رشد .

= ١٧/٧، شذرات الذهب لابن العماد ١٠٣/٤ ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٤٠٦، روضات الجنات فى أخبار العلماء والسادات للخوانسارى .. إلخ.

وفى المراجع الحديثة:

الفلسفة الإسلامية فى المغرب لمحمد غلاب ص ٢٧ ، تاريخ فلاسفة الإسلام للطفى جمعة ص ٧٩، الأعلام للزركلى ٦/٨، تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدِى بور ص ٢٣٩، تاريخ الأدب العربى (بالألمانية) لكارل بروكلمان ٨٣٠/١، ابن باجة والفلسفة المغربية لعمر فرُّوخ .. إلخ.

(١) كحالة : معجم المؤلفين ١٠٤/١٠.

هو الفيلسوف المدلَّل فى كتابات معاصرينا، وهو قبل هذا الفقيه المالكى وطبيب السلطان: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، المعروف بابن رشد الحفيد؛ تمييزاً له عن جده (أبى الوليد ابن رشد) الذى كان أيضاً: فقيهاً، يحمل الكنية واللقب نفسهما.. وُلد سنة ٥٢٠ هجرية، وتوفى -شيخاً- سنة ٥٩٥ هجرية.

وللمعاصرين افتتانٌ بابن رشد، بل فتنةٌ وتهويل وتدليل.. فهو عندهم : شهيدُ الفلسفة.. أعظمُ الفلاسفة وآخرهم فى تاريخ الإسلام .. الطبيبُ العظيم .. العقلانىُّ الهائلُ .. إلى آخر هذه الخرافات!

ولاشك فى أن ابن رشد شخصية (مهمة) فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى ، لكنه لم يكن بحال شهيداً للفلسفة أو غير الفلسفة، فقد عاش فى كنف الأمير أبى يعقوب، ومن بعده فى كنف ولده الأمير أبى يوسف يعقوب المنصور.. فتولَّى قضاء قرطبة وصار طبيب السلطان، وكان له شأنٌ كبير بين معاصريه .

غير أن المنصور غضب عليه مرةً، لأنه كان يرفع معه التكليف ويخاطبه بقوله اسمعْ يا أخى وهو ما كان السلطان يمتعض منه، حتى أنه استمع فيه إلى وشايات أعدائه، وكان الوقت آنذاك زمن حرب واقتتال ولامجال للمماحكات .. فأمر بنفى ابن رشد إلى بلدة اليُسَانة وهى بلدة هادئة قريبة من قرطبة، أغلب سكَّانها من اليهود الذين كانوا آنذاك يشتغلون بالعلم، كما أمر السلطان بإحراق كتبه -التى هى فى معظمها شروحٌ على كتب أرسطو، وضعها ابن رشد بتكليفٍ سلطانىٍّ سابق - فأُحرقت نسخٌ من هذه الكتب بقرطبة، فى مشهدٍ مسرحىٍّ لايعنى أكثر من إظهار غضب المنصور على ابن رشد! إذ الجميع يعلم أن لهذه الكتب نسخٌ أخرى لاحصر لها، وأنها ستبقى من بعدهم إلى زماننا

هذا، حيث تمتلىء رفوف مكتباتنا بنشراتها وتحقيقاتها وركام من الدراسات حولها.

و لم يكن ابن رشد، وحده، فى هذه المحنة العارضة، وإنما انصبَّ غضب المنصور وقتها ، على جماعة من المفكرين والعلماء ، منهم : القاضى أبو عبد الله الأصولى، الشاعر أبو العباس الحافظ، أبو جعفر الذهبى، أبو الربيع الكفيف، محمد بن إبراهيم .. وبعد سنة واحدة وثمانية شهور، رضى السلطان على ابن رشد، وعاد الأخير إلى قرطبة ليتولّى منصبه السابق فيصير طبيب البلاط، حتى توفى ، فتولّى بعده ابنه أبو محمد عبد الله المنصب نفسه.. ويقال : إن بعض أولاده الآخرين، لجئوا بعد وفاته إلى بلاط هوهنشاوفن (بألمانيا) وعاشوا هناك! وكان أصعب ما مَرَّ على شهيد الفلسفة بحسب شهادته هو، التى رواها عنه الأنصارى (كاتب سيرته) هى ، بالنص :

> *أعظم ما طرأ علىّ فى النكبة، انى دخلتُ أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاةُ العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه !*

أما الزعم بأن ابن رشد هو أعظم الفلاسفة المسلمين وآخرهم، فما هو إلا تهويلٌ ومبالغة. فقد كان الرجل فيلسوفاً، كالآخرين . يسعى لتأكيد الصلة بين الدين والفلسفة ، كالآخرين . ويجتهد فى بيان أهمية إعمال العقل فى كل الأمور، كالآخرين . ويضع المؤلفات ويدبج الفتاوى وينتقد السابقين ، كالآخرين .. وهو -بالقطع- ليس آخر الفلاسفة الإسلاميين، وإلا فأين سنضع نصير الدين الطوسى وأثير الدين الأبهرى وأفضل الدين الخونجى وابن النفيس وعضد الدين الإيجى ، وغيرهم، وكلهم من أهل القرن السابع الهجرى (عاش ابن رشد وتوفى فى القرن السادس الهجرى) وأين سنضع اللاحقين عليهم من

أهل القرون التالية، أمثال صدر الدين الشيرازى وسعد الدين التفتازانى والسيد الشريف الجرجانى .. وغيرهم، ناهيك عن فلاسفة الصوفية ، من أمثال ابن عربى وعبد الكريم الجيلى .. وغيرهما.

و لم يكن ابن رشد طبيباً عظيماً، وكتابه المتداول اليوم **الكليات**[1] هو محض كلامٍ نظرىٍّ تقليدىٍّ فى الطب، لم يخرج عما كان سائداً من قبل ابن رشد .. فالكتاب لايمثل فتحاً طبياً، ولا اعتمد عليه طبيبٌ واحد، ممن جاءوا بعد ابن رشد ! ولقد أمضيتُ السنوات الطوال فى دراسة تاريخ الطب العربى الإسلامى، وفهرستُ آلاف المخطوطات؛ و لم أجد إشارةً واحدة لابن رشد عند كبار الأطباء اللاحقين عليه، ابتداءً من موفق الدين البغدادى وابن النفيس (القرن السابع الهجرى) حتى داود الأنطاكى والقوصونى (القرن الحادى عشر الهجرى) .. بل إلى يوم الناس هذا ! فهذا نصيبه من الطب، والرجل لم يزعم أنه طبيب عظيم، وإنما وجد معاصره **ابن زهر** يضع كتاباً فى المعالجات ومداواة الأمراض والأمور **الجزئية** .. فأراد هو أن يستكمله بالكلام فى **الكليات**. وكل مَنْ درس تاريخ العلوم ، يعرف أن الطب - وسائر العلوم - كان يتقدَّم عبر التاريخ الإنسانى ، بالبحوث الجزئية وبالاكتشافات وبالمعالجات .. وليس بالكلام فى الكليات.

وأخيراً ، فابن رشد ليس عقلانياً هائلاً كما يزعمون .. فهو، كسائر فلاسفة الإسلام، يحتفى بالعقل . غير أن بعض هؤلاء الفلاسفة، ومنهم أستاذه ابن طفيل، تجاوزوا البحث العقلى وقرنوه بالذوق والإدراك فوق الحسى وهو ما لم يفعله ابن رشد .. وكلهم أهلُ علمٍ وفلسفةٍ وفضل، ولافضل لبعضهم على بعض بهذه العقلانية الموهومة .

---

(١) الكتاب لايزال مخطوطاً .. ونشر الآب جورج قنواتى، رسائل ابن رشد الطبية .

والرأى عندى، أن مبالغة معاصرينا فى أمر ابن رشد ، إنما هى عدوى أصابتهم لما وجدوا الغرب يحتفى بابن رشد – بسبب أثره اللاتينيى وعناية الغربيين به – فراح أهلونا ، أو بعض أهلينا من الباحثين ، يسايرون الغربيين فى نظرتهم لابن رشد، نظراً لحضوره فى سياق الفكر الغربى، ابتداءً من توما الأكوينى، وانتهاءً ببورخيس .. فتابع هؤلاء الباحثون الغرب، حتى لو اقتضى ذلك منهم، إهدار السياق الحقيقى للفلسفة الإسلامية ، وتضييع الرؤية الواضحة لتاريخنا .

ونعود لابن طفيل، فنورد ترجمته **الأولى** التى وضعها **المراكشى** .. وهى الترجمة التى ستُشير أيضاً لابن رشد، ولمؤلفاته ؛ يقول فى معرض حديثه المطوَّل عن الأمير أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن[1]

* * *

ولم يزل (أبو يعقوب) يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، وخاصةً أهل علم النظر[2] ، إلى أن اجتمع له منهم مالم يجتمع لملك قبله ممن مَلَك المغرب.

وكان ممن صَحِبه من العلماء المتفنّنين، أبو بكر محمد بن طُفَيل، أحد فلاسفة المسلمين ؛ كان متحقّقاً بجميع أجزاء الفلسفة. قرأ على جماعة من المتحقّقين بعلم الفلسفة، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجة[3]، وغيره؛ ورأيت لأبى بكر[4] هذا تصانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات

---

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، نشرة: محمد سعيد العريان، محمد العربى العلمى (مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٩) ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) يقصد : الفلاسفة .

(٣) ها هنا خطأ وقع فيه المراكشى. فقد ذكر ابن طفيل أنه لم يلتق بابن باجة .. لذا، لايقال إنه (قرأ على) فهى تفيد اللقاء والتلقى المباشر، وإنما قد يقال (قرأ) فحسب !

(٤) يقصد : ابن طفيل .

والإلهيات وغير ذلك؛ فمن رسائله الطبيعيات، رسالة سماها رسالة حيّ بن يقظان غرضُه فيها، بيانُ مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم؛ وهي رسالةٌ لطيفةُ الجِرْم[1] كبيرةُ الفائدة في ذلك الفن ؛ ومن تصانيفه في الإلهيات رسالةٌ في النفس رأيتها بخطِّه ، رحمه الله.

وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي، ونَبَذَ ما سواه. وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة[2] ، مُعظِّماً لأمر النُّبوَّات، ظاهراً وباطناً. هذا مع اتساع في العلوم الإسلامية ؛ وبلغني أنه كان يأخذ الجامكية[3] مع عِدة أصناف من الخَدَمة[4] ، من الأطباء والمهندسين والكتاب والشعراء والرُّماة والأجناد، إلى غير هؤلاء من الطوائف .. وكان يقول: لو نَفَق عليهم علمُ الموسيقا لأنفقتُه عندهم.

وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب ، شديدَ الشغف به، والحب له. بلغني أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ، ليلا ونهاراً، لايظهر. وكان أبو بكر هذا، أحد حسنات الدهر في ذاته وأدواته .. أنشدني ابنه يحيى بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ من شعر أبيه رحمه الله:

أَلَمَّتْ وَقَدْ نَامَ المُشِيحُ وَهَوَّمَا ... وَأَسْرَتْ إلى وَادي العَقِيقِ من الحِمَى

وجَرَّتْ عَلَى تُرْبِ المُحَصَّبِ ذَيْلَهَا ... فَمَا زَالَ ذَاكَ التُّربُ نَهْباً مُقَسَّما

---

(١) يقصد، صغيرة الحجم.

(٢) وهو المنهج نفسه، الذى سيسير عليه ابن رشد فى مؤلفاته، خاصةً فتواه الشهيرة : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(٣) هى الراتب الذى يصرفه السلطان للعلماء.

(٤) هم العاملون فى البلاد وفى وظائف الدولة.

تناولـهُ أيـدى التّجـارِ لَطِيمَـةً ويَحْمِلُـهُ الـدَّارِيُّ[1] أيـانَ يَمَّمَـا

ولمـا رَأتْ أنْ لا ظَـلامَ يجُنُّهـا وأنّ سُـراها فيـه لَـنْ يَتَكتّمـا

نَضَتْ عَذَبَاتِ الريطِ عَنْ حُر وجهِها فـأبْدَتْ مُحيَّـا يُدْهِـشُ المتوسـما

فَكَـان تجليهـا حِجَـابَ جَمَالِهـا كَشَمْسِ الضُّحى يَعشى بها الطَّرْفُ كلَّما

ولمـا التقينـا بَعْـدَ طُـولِ تَهَـاجُرٍ وقَـدْ كَـادَ حَبْـلُ الـوُد أن يَتَصَرَّمـا

جلَـتْ عَـنْ ثَنَايَاهـا وأوْمَـضَ بَـارِقٌ فلـمْ أدْرِ مَـنْ شَـقَّ الدُّجُنَّـةَ مِنْهُمَـا

وسَاعَدنى جَفْنُ الغَمَامِ عَلى البُكـا فَلَـمْ أدْرِ دَمْعـاً أيّنـا كَـانَ أسْـجَمَا

فَقَالتْ وقَـدْ رَقّ الحديثُ وأبْصَـرَتْ قَرَائِـنَ أحْـوالٍ إذْ عَـنَّ[2] المكتَمَـا:

نشَدْتُكَ لايذْهبْ بكَ الشَّوق مَذْهَبا يُهَـونُ صَعْبـاً أو يُرَخِّـصُ مأثَمـا

فَأمْسَـكْتُ لا مُسْتَغْنيـاً عَنْ نَوَالِهـا وَلكِـنْ رَأيتُ الصَّبْرَ أوْفَى وأكْـرَمَا[3]

---

(١) فى النشرة : الدارى (.. وهى غير ذات معنى، فالمقصود: الذى يذروا القمح أو غيره بالمذراة)

(٢) فى النشرة : أذعن.

(٣) الأبيات من بحر الطويل ومن الممكن أن تُحمل دلالتها على ظاهر اللفـظ، كمـا يمكـن فهمهـا وفقاً للنظرة الصوفية للتجليات الإلهية.

ومن شعره فى الزهد، رحمه الله ، ما قرأ عليّ ابنه، من خطّه ، فى التاريخ المذكور :

يَابَاكِيا فُرْقَةَ الأَحبَابِ عَنْ شَحَطٍ
هلاَّ بَكيتَ لِفِرَاقَ الرُّوحِ للبَدَنِ

نورٌ تَرَدَّدَ فى طِينٍ إلى أجَلٍ
فَانحازَ عُلواً وخَلّى الطِّينَ للكَفَنِ

ياشدَّ ما افْتَرقَا مِنْ بَعْدِ ما اعْتَنَقا
أظُنُّها هُدْنَةً كَانتْ عَلَى دَخَنِ

إنْ لَمْ يكُنْ فِى رِضَى اللهِ اجْتِمَاعُهما
فيالَهَا صَفْقَةً تَمّتْ عَلَى غَبنِ[1]

وأنشدنى بعض أصحابنا من الكُتّاب له .. رحمه الله :

مَاكلُّ مَن شمَّ نَالَ رَائِحَةً
للنَّاسِ فى ذَات تبائِنٌ عَجَبُ

قَومٌ لَهُم فِكْرةٌ تَجولُ بهم
بَيْنَ المَعَالى ، أوْلئكَ النُّجُبُ

وفِرْقَةٌ فى القُشُورِ[2] قَدْ وَقَفوا
وليسَ يدرُون لُبَّ ما طَلَبوا

لا غَايَةٌ تَنجلى لِنَاظِرهم
مِنه ولا يَنْقضِى لهم أرَبُ

لايتعدَّى امْرُؤٌ جِبِلَّتَهُ
قَدْ قُسمتْ فى الطَّبِيعَةِ الرُّتَبُ

---

(١) الأبيات من بحر البسيط وهى تفوح بعطر قصيدة ابن سينا الشهيرة العينية فى النفس.

(٢) القشر واللب ، من مصطلحات الصوفية .. فالقشر هو الظاهر ، واللب : الباطن والحقائق.

ولم يزل أبو بكر هذا، يَجْلبُ إليه[1] العلماء من جميع الأقطار، وينّبهه عليهم، ويحضُّه على إكرامهم والتنويه بهم. وهو الذى نبّهه على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فمن حينئذ عَرفوه ، ونَبُه قدْرُه عندهم.

أخبرنى تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بُنْدُود بن يحيى القرطبى قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبى يعقوب، وجدْته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما ؛ فأخذ أبو بكر يُثنى علىَّ ويذكر بيتى وسَلَفى، ويضمُّ بفضله إلى ذلك أشياء لايبلغُها قدْرى؛ فكان أول ما فاتحنى به أميرُ المؤمنين، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى، أن قال لى : **ما رأيهم فى السماء** -يعنى الفلاسفة- **أقديمةٌ هى أم حادثة؟** فأدركنى الحياءُ والخوف، فأخذتُ أتعلّل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرَّر معه ابنُ طفيل؛ ففهم أميرُ المؤمنين منى الرَّوعَ والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميعُ الفلاسفة، ويُورد مع ذلك احتجاجَ أهل الإسلام عليهم. فرأيتُ منه غزارةَ حفظٍ ، لم أظنها فى أحدٍ من المشتغلين بهذا الشأن، المتفرغين له... ولم يزل يبسُطُنى حتى تكلّمت ، فعرف ما عندى من ذلك؛ فلما انصرفتُ، أمر لى بمالٍ ، وخِلْعة سنية، ومَرْكب .

وأخبرنى تلميذه المتقدم الذكر، عنه، قال: استدعانى أبو بكر ابن طُفيل يوماً، فقال لى : سمعتُ اليوم أميرَ المؤمنين يتشكّى من قلقِ عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غُموضَ أغراضه، ويقول: **لو وَقَع لهذه الكتب من يُلخّصها ويُقرب أغراضها، بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقَرُبَ مأخذُها على الناس** فإن كان فيك فضلُ قوةٍ لذلك فافعل، وإنى لأرجو أن تفى

---

(١) يقصد : إلى أبى يعقوب .

به؛ لما أعلمه من جَودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نُزوعك إلى الصناعة؛ وما يمنعني من ذلك إلا ما تعْلَمُه من كُبرةِ سنّي، واشتغالي بالخدمة، وصَرْفِ عنايتي إلى ماهو أهمُّ عندي منه[1] .. قال أبو الوليد: ***فكان هذا الذي حملني على تلخيص مالخصْتُه من كتب الحكيم أرسطوطاليس.***

وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا، تلخيص كُتبِ الحكيم[2]، في جُزء واحد، في نحو من مائة وخمسين ورقة، ترْجَمَهُ بـ ***كتابِ الجوامع*** *لَخّص فيه كتابَ الحكيم المعروفَ بسمع الكيان[3]، وكتابَ* ***السماء والعالم*** *ورسالةَ* ***الكَوْن والفساد*** *وكتابَ* ***الآثارِ العُلوية*** *وكتابَ* ***الحِسّ والمحسوس*** *.. ثم لَخّصها بعد ذلك، وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء.*

وفي الجملة، لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدَّم منهم وتأخَّر، مَلِكٌ بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا.

*　　*　　*

و لم يحفظ لنا الزمان، من مؤلفات ابن طفيل؛ إلا أثر وحيد، هو **حي بن يقظان** .. تلك **الرواية** الفلسفية / الصوفية البديعة، التي كان لها حضورها الكبير في الأدب والفن، وهو الحضور الذى تتبَّعه -بدأب شديد- فاروق سعد في معرض التمهيد لنشرته المحقّقة من الرواية، حيث استعرض أثرها في الثقافة

---

(١) يُفهم من العبارة، أن ابن طفيل كان آنذاك يفضل حياة التصوف على الاشتغال بكتب أرسطو .. فتدبَّر.

(٢) يقصد : أرسطو .

(٣) السماع الطبيعي .

الإسلامية عند السهروردى وعبد الرحمن جامى، وفى الثقافة الغربية عبر ترجماتها الكثيرة إلى اللغات الأوروبية، ومن ثم ، تجلياتها لدى جماعة **الكويكرز** وفى قصة **النقادة** لجراسيان، وروبنسن **كروزو** لدانييل ديفو، و**كتاب الأدغال** لكبلنج، و**طرزان** لإدجار بوروز.. وغير ذلك من الأعمال الأدبية والفنية[1].. منتهياً إلى القول : *لابد أن نلفت النظر إلى ضرورة إعداد دراسة مقارنة بين الحكمة والمشرقية والتصوف فى قصة حى بن يقظان وبين الفلسفة الهندية، والأوبانيشاد، والبهابفاد، والجيتا، والبوذية ، واليوجا، والطاوية.. إلخ*[2].

وقد توقّف كثيرون من نقاد الأدب، عند **الأثر** المباشر لرواية **ابن طفيل** فى رواية **دانييل ديفو** الشهيرة : روبنسون كروزو .. ويكاد الكُلُّ يُجمع على أن دانييل ديفو قد استقى روايته - مباشرةً - عن ابن طفيل ! وأوفى الدراسات التى عالجت هذه النقطة، هى الرسالة الجامعية التى أنجزها **حسن محمود عباس** ونشرها بعنوان : حى بن يقظان وروبنسون كروزو، دراسة مقارنة.

تبدأ هذه الدراسة ، الشيقة، بسؤال مباشر فى مقدمتها ، صورته : *إن أقصى ما ترجوه هذه الدراسة ، هو أن تُسهم فى الإجابة عن سؤال كثُر ترديده، وطال به الأمد ، وهو : هل كان لقصة **حى بن يقظان** تأثيرٌ فى رواية **روبنسون كروزو**[3]؟*

---

(١) فاروق سعد : حى بن يقظان (دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٠) ص ٣٣ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦.

(٣) حسن محمود عباس : حى بن يقظان وروبنسون كروزو (المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٣) ص ٧.

وبعد تناول تفصيلى لسيرة ابن طفيل وروايته وترجماتها إلى الانجليزية وبقية اللغات الأوروبية -تمهيداً لإثبات الصلة - وسيرة دانييل ديفو وروايته وبقية أعماله .. يقطع الباحث بالتطابق بين الروايتين ، فيقول ما نصُّه:

إن قصتىْ حى بن يقظان وروبنسون كروزو، هما عملان فنيان روائيان، من حيث أن كلاهما يبدأ بسرد قصةٍ تصور أحداثاً معينة تنبع من عقل القاص ومن رغبته فى أن يشرك الآخرين معه فى أفكاره ومشاعره. وكل من هاتين القصتين تروى حكاية فيها أحداث مرتّبة بحسب أولويتها زمنياً ، تترك القارئ فى لهفة لمتابعة أحداثها. وغرابة الموضوع صفةٌ أساسية مشتركة بين القصتين، فكلاهما تروى قصة العزلة، وتجربة العيش المنفرد بعيداً عن حياة الاجتماع الإنسانى ، وقد اُتخذت الجزيرة المعزولة مسرحاً للأحداث فيهما معاً. وكلاهما قصة من قصص الشخصيات، على الرغم من أن الفكر هو العنصر السائد فيهما.. وفى شخصية كُلٍّ من البطلين، جوانب من شخصية المؤلفين ، حتى أنه يمكننا أن نعدهما سيرتين ذاتيتين، ولانجاوز الصواب إلا قليلاً[1] .

.. ثم ينتهى الباحث من دراسته ، إلى خاتمة يقول فيها بشكل تقريرى حاسم:

ذهبت هذه الدراسة إلى القول بتأثُّر دانييل ديفو بقصة حى بن يقظان التى تُرجمت إلى اللغة اللاتينية مرة ، وإلى اللغة الانجليزية ثلاث مرات، و لم تكن سوق الكتب لتخلو منها، وذلك كله كان خلال

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

حياة ديفو . وتأييداً لما ذهبنا إليه من القول بالتأثُّر ، وقفنا وقفة متأنية عند كل وجه من أوجه الشبه كما بدا لنا[1] .

والرأىُ عندنا فى هذه القضية ، أن **التشابه** شئ يختلف عن **التأثير والتأثُّر** .. وقد رصد الباحث بحقٍّ، تشابهاتٍ عديدة بين الروايتين ، وأبان عن إمكانية اطلاع دانييل ديفو على نصِّ ابن طفيل الروائى ، مشيراً إلى أن ديفو : *ذو قدرة فائقة على إخفاء مصادره التى يستقى منها مادة أعماله الروائية* .

لكنه يمكن ، فى المقابل من ذلك ، سردُ العديد من وجوه الاختلاف بين الروايتين وبين الروايين، سواءً على مستوى الشكل الروائى، أو المضمون، أو السيرة الذاتية للمؤلفين .. والأهم من ذلك كله -عندنا- إدراكُ أن **المشابهة** أمرٌ واردٌ فى الكثير من النصوص فى تاريخ الإنسانية ، ولكن كل **نصٍّ** منها ، إنما يظهر للوجود وفقاً لبنية معرفية خاصة ، من خلالها -فقط- يكتسب النص خصوصيته ويكتسى بالدلالات. وهناك ، بالقطع ، تشابهاً ممتداً بين النصوص المختلفة فى الآداب الإنسانية كلها . وهو محض تشابه يغرى بالقول بالتأثير والتأثُّر ، لكنه يعجز عن الإجابة على السؤال البسيط: ماهو ، إذن ، النصُّ الأصلى ؟ بعبارة أخرى؛ قد نقول أن دانييل ديفو - وغيره - تأثر بابن طفيل .. وابن طفيل تأثر بابن سينا .. وابن سينا تأثر بالفلاسفة الإسكندرانيين ! فمَنْ الذى تأثر به الفلاسفة الإسكندرانيون ؟!

إن كل نصٍّ يطفر إلى الوجود، إنما يطفر مشتبكاً بعالم لاحدود له من العلاقات والتشابكات القائمة داخل الثقافة التى أنتجته .. ومن دون مراعاةٍ لهذه الحقيقة، سوف تظل الأبواق الاستشراقية تقول : ليست هناك فلسفة إسلامية ،

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٩.

وإنما هى الفلسفة اليونانية ظهرت مرةً أخرى عند المسلمين .. وليس هناك فكر إسلامى، وإنما هو رجعٌ وترجيعٌ لفكر اليونان .. إلخ . فترد أبواقنا قائلةً : الحضارة العربية الإسلامية هى أصل الحضارة الأوروبية .. إن دانتى تأثر بأبى العلاء .. وديفو تأثر بابن طفيل .. وديكارت بالغزالى .. إلخ . ويمسى الأمر: سجالاً بين أبواق !

وعلى سبيل المثال ، وبخصوص ابن طفيل بشكلٍ خاص .. نتساءل: هل يمكن فصل حى بن يقظان كما أبدعها الرجل، عن عالم المعرفة السائدة فى عصره، خاصة التصوف ؟ إن كل محاولة لرؤية نصٌ ابن طفيل ، بعيداً عن التصوف؛ هى محاولة عمياء تهدر السياق الخاص للنص، فتعجز عن رؤيته بشكل تام .

والعجيب أن بعضهم قطع بانقطاع صلة الرواية بالتصوف ! وهو ما يؤكده د. محمد عاطف العراقى فى كتابٍ له، بعنوان (الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل) وهو عنوان ملتبس! إذ الكتاب يدور حول **حى بن يقظان** فقط، وليس لأى عمل آخر لابن طفيل، إذ فُقدت بقية أعماله وانعدمت فى المصادر أخباره! فكان الأولى بالعنوان أن يكون **الميتافيزيقا فى: حى بن يقظان** كما كان الأصوب وضع كلمة **التصوف** مكان كلمة ميتافيزيقا[1] ! غير أن المؤلف يرفض

---

(١) ميتافيزيقا كلمة يونانية، استخدمها أرسطو. وهى تتكون من ميتا بمعنى وراء .. أو بعد .. وفيزيقا بمعنى : الطبيعة. وكان أرسطو يرتِّب كتبه، بحيث تبدأ بالكتب المنطقية، ثم الرياضة، ثم الطبيعية.. وكانت هناك كتب بعد أو وراء كتب الطبيعة، وهى التى يتحدث فيها عن المحرك الأول ! الله وحركة الكون من حوله بفعل العشق والانجذاب إليه، فكان يُشار إلى هذه الكتب بميتافيزيقا ، أى: ما بعد الطبيعة أو : ما وراء الطبيعة.. وقد ترجمها العرب بكلمة : الإلهيات. غير أن بعض معاصرينا، شديد الإعجاب باللفظة اليونانية ووقعها (الساحر) فلا يستخدم كلمة إلهيات !

أصلاً أن يكون لابن طفيل شـأن بـالتصوف ، فيقـول : *إن كتابـات ابـن طفيـل لاتسمح لنا بتأويل اتجاهه على أنـه يُعدُّ اتجاهـاً صوفيـاً، وكثـيراً مـا نجـد ألفاظـاً ومصطلحات يستخدمها الفلاسفة والصوفية، مثـل لفظـة العلـم ولفظـة اليقـين، ولكن المعنى غير المعنى والأساس غـير الأسـاس والهـدف غـير الهـدف ، والعـبرة ليست باللفظة أو المصطلح، ولكن العبرة بما يفهمه الفيلسوف أو المتصـوف مـن هذه اللفظة أو ذلك المصطلح، أعتقد أن تاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يقدمان لنا دليلاً على ما نقول به ، وأكثر من دليـل، ويجـب ألا ننسـى نقـد ابـن طفيـل لاتجاه الغزالى الصوفى ، كما فعل ابن باجة من قبله، وكما فعل ابـن رشـد مـن بعده، وهذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنـا علـى أن هـؤلاء الفلاسـفة (ابـن باجـة وابن طفيل وابن رشد) والذين يمثلون تاريخ الفلسفة فى المغرب ، قد عبّروا عـن آرائهم من خلال منظور يُعد فيما نرى منظوراً عقلياً*[1] ..

ثم يقول مؤلف الكتاب فى موضع آخر، أثناء شرحه لمفهوم **الاتصال** عند ابن باجة وابن طفيل:

لابد أن نضع فـى الاعتبـار أن هـذا لايعنـى أن ابـن باجـة مـن أصحـاب التصوف، إن هذا الاتصال لايعنى أكثر من الصعود من الجزئى إلى الكلـى ومـن المحسوس إلى المعقول، والواقع أننا نجد فلاسفة الأندلس بعيدين عـن الاتجـاه نحـو التصوف، حتى لو كان تصوفاً عقلياً، وهذا القول من جانبنا يعد فيما يسـلو لنـا منطبقاً على ابن باجة وابن طفيل وابن رشد أيضاً، إذ أنهـم فلاسـفة الأندلـس ، فمن خلال ما كتب ابن باجة وخاصة رسالته فى الاتصال، وما كتبه ابن طفيـل أيضاً ، لانجد أنهما يتجهان نحو التصوف، أما بالنسـبة لابـن رشـد، فإننـا لانجـد

---

(١) د. محمد عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (دار المعارف- سلسلة العقل والتجديد ، الكتاب الرابع، الطبعة الأولى ١٩٧٩) ص ٢٢ .. والفقرة نفسها، مكررة فى ص٢٠١ من الكتاب نفسه !

*فيلسوفاً نقد الطريق الصوفى أكثر مما نجده عند ابن رشد، إذ أنه يعد عدواً لدوداً للتصوف، وإذا وجدنا أن ابن رشد يذكر **الاتصال** فإنه لايعنى به أكثر من الصعود من المحسوس إلى المعقول*[1] .

ثم يختم كتابه ، بقوله : *وبذلك، يظل الإطار الذى تحرك فيه هؤلاء الأقطاب (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) إطاراً عقلياً ، والدائرة التى عبروا من داخلها إلى آرائهم، دائرة عقلية*[2] .

وقد اهتممتُ هنا بإيراد تلك الأقوال بنصِّها، تمهيداً لنقدها، لجملة أسباب .. أولها أنها أقوال صارت اليوم مشتهرة مع كثرة ترديدها، وثانيها أنها تؤطِّر فلاسفة الأندلس الثلاثة فى إطارٍ واحد ! وهو ما يتصل مباشرةً بعملية **التواصل التراثى** التى نُعنى بها فى دراستنا هذه .. وثالثها أنها مدهشة بالنسبة لى، نظراً لقدرتها الفائقة على القطع والبت واليقينية (وهذا عندى عجيب) .. وأخيراً، لأنها تشوِّش الرؤية الواضحة لنص ابن طفيل !

أما قوله (إن كتابات ابن طفيل) فهو قول تنقصه الدقة، لأننا لانعرف **كتابات** لابن طفيل ، وإنما هى قصةٌ واحدة اسمها : حى بن يقظان .. وأما قوله (لاتسمح لنا بتأويل اتجاهه على أنه يعد اتجاهاً صوفياً) فهو قول تنقصه المنهجية، إذ قصة ابن طفيل ليست بحاجةٍ للتأويل كى تلحق بركب التصوف.. وأما قوله (كثيراً ما نجد ألفاظاً ومصطلحات يستخدمها الفلاسفة والصوفية .. إلخ) فهو قول ينقصه التحرير، فهناك ألفاظ **مشاعٌ** بين كافة الاتجاهات، وهناك مصطلحات تخص كل فريق؛ وقد استخدم ابن طفيل مصطلحات الصوفية تحديداً كما سيأتى بيانه.. وأما قوله (ويجب ألا ننسى نقد ابن طفيل لاتجاه

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.

الغزالى الصوفى) فهو قول ينقصه القياس الصائب، لأن نقد ابن طفيل للإمام الغزالى لايعنى بالضرورة أن ابن طفيل ليس صوفياً؛ فقد انتقد ابن سبعين الإمام الغزالى، فهل ابن سبعين غير صوفى؟ وانتقد ابن عربى الصوفية السابقين عليه فى كتاب **التجليات** فهل أخرجه ذلك من إطار التصوف؟ وكتب أبو عبد الرحمن السلمى، كتاباً بعنوان **غلطات الصوفية** فهل يلغى ذلك صوفية السلمى؟ وغير ذلك من الأمثلة، كثير.. وأما قوله (من خلال منظور يعد فيما نرى منظوراً عقلياً.. إطاراً عقلياً.. دائرة عقلية) فهى أقوال تنقصها قراءة قصة ابن طفيل ذاتها، ولنترك لابن طفيل الردَّ على ذلك. فحين وصل ابن طفيل ببطل قصة حى إلى أعماق التصوف ، حيث الرؤى والمشاهدات.. قال ما نصُّه:

*وكأنى بمَنْ يقف على هذا الموضع ، من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى أعينهم، يتحرَّك فى سلسلة جنونه ، ويقول: **لقد أفرطت فى تدقيقك، حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، واطرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل، أن الشئ إما واحدٌ وإما كثير**. فليتئد فى غلوائه، وليكف عن غرب لسانه، وليِّتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذى هو بين أطباقه، بنحو ما اعتبر به حى بن يقظان .. وأما قوله حتى **انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول** فنحن نسلِّم له بذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله، إنما هو القوة الناطقة التى تتصفَّح أشخاص الموجودات المحسوسة وتتقنص منها المعنى الكلى، والعقلاء الذين يعنيهم، هم الذين ينظرون بهذا النظر، والنمط الذى كلامنا فيه، فوق هذا كله ! فليسد عنه سمعه، مَنْ لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين* **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾**[1] *فإن كنت*

---

(١) سورة الروم، الآية السابعة.

ألفاظنا من المعانى، على ما جرت العادة بها فى تحميلها إياه، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده حى بن يقظان فى مقام الصدق الذى تقدم ذكره، فنقول إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول ، شاهد .. إلخ. ويقول : *استقام لنا الحقُّ أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق.. إلخ* . هكذا تحدَّث ابنُ طفيل !

ولقد تحدَّث ابن طفيل طيلة النصف الثانى من الرواية ، بحديث الصوفية؛ واستخدم مصطلحاتهم التى لايستخدمها الفلاسفة التقليديين، فنجد عنده: التلويح ، الإشارة ، المقام ، الاستغراق ، الفناء، الوصول (وليس: الاتصال) المشاهدة.. وقد وردت هذه الإصطلاحات الصوفية فى فقرةٍ واحدة من نصٍّ ابن طفيل، فما بالك ببقية الكتاب ؟ وما بالك بنقده لابن باجة لأنه لم يسلك سلوك الزهاد ليحظى بالحكمة الحقة، إذ *شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبثّ خفايا حكمته* وما بالك بتقدير ابن طفيل لمرحلة الإمام الغزالى الصوفية، وهى المرحلة التى لم يكتبها الغزالى .. وقد كان ابن طفيل ينتقد (كتب) الغزالى ، لأنها (مضطربة) وتعبر عن مراحله الأولى – ما قبل التصوف– وهو يشير إلى أن كتب الغزالى الصوفية (المضنون بها) لم تصل إليه، لكنه –أى ابن طفيل– يؤكد، ما نصه : *ولاشك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد[1] ، ممن سعد السعادة القصوى، ووصل[2] تلك المواصل الشريفة، المقدسة، لكن كتبه المضنون بها ، المشتملة على علم المكاشفة، لم تصل إلينا .*

وبعد.. فما دمنا نُعنى بعملية التواصل التراثى، فلابد من تبيان أمر التواصل بين الفلاسفة والصوفية فى الأندلس؛ وهو ما تتلخص رؤيتنا له ، فى

---

(١) أبو حامد .. هو الإمام الغزالى ، ولكن يبدو أن بعضهم لم يدرك ذلك !

(٢) لم يقل ابن طفيل : واتصل ! .. فتدبَّر ذلك، وتبين الفرق بين الوصول والاتصال.

التصوُّر الآتى :

ظهر التصوف فى المشرق الإسلامى، نظراً لأن الظروف الموضوعية لظهوره ، كانت قد توفَّرت هناك - قبيل أن تتوفَّر فى المغرب - ونظراً لأن المشرق أقدم عهداً فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية .. ثم بدأت رياح التصوف، ونسائمه، تهبُّ على بلاد المغرب، فوصل التصوف إلى هناك، واشتد عوده، أواخر القرن الرابع الهجرى، كما وصل **إحياء علوم الدين** وكان مؤلِّفه (الغزالى) يسعى للسفر إلى المغرب الإسلامى ليصحب **يوسف بن تاشفين** غير أن الأخير مات، يوم كان الغزالى فى الإسكندرية يستعد للإبحار إليه، فرجع الإمام الغزالى، واتجه إلى المشرق.. لكن فكر الغزالى سوف يُحدث صداه عند بعض المغاربة، من أمثال **ابن حرزهم الصوفى**.

وكانت الأندلس متاخمة لأوروبا ، قريبة من منابع الفلسفة اليونانية -التى انتقدها الغزالى، فانتقده ابن رشد[1] - لكنه شيئاً فشيئاً ، بدأ الاتجاه الفكرى العام، ينتقل فى الأندلس من الفلسفة اليونانية (فى صورتها الإسلامية : المشائية) إلى التصوف فى صورته الإسلامية المميزة. وقد استلزم هذاالانتقال زمناً ، واستغرق سلسلة من الجهود والمحاولات، فوقف ابن باجَّة على أعتاب التصوف، ولمَّح إليه من بعيد فى **تدبير المتوحد** ثم استكمله ابن طفيل فى **حى بن يقظان** وسعى للانتقال من العالم المشائى الظاهرى إلى عالم التصوف العميق، وهو العالم الذى يلوح فى أبياته الشعرية التى أوردناها فيما سبق . ثم كان ابن رشد انتكاسةً فى هذه المسيرة، إذ تقهقر إلى التراث اليونانى مرةً أخرى بشروحه على أرسطو، ولم يتخذ خطوة للأمام نحو التصوف، خاصةً مع عكوفه الشخصى على أبواب السلاطين هناك ، وانشغاله بالمسائل الدنيوية المبعدة عن الطريق الصوفى.

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة .. ابن رشد : تهافت التهافت.

لكن **الطريق الصوفى** كان يشق مجراه بقوة فى الأندلس والمغرب، على امتداد القرون الثلاثة الممتدة من الرابع حتى السابع الهجرى، وقد تألقت هناك إبّان تلك الفترة، أسماءٌ لامعةٌ توالى سطوعها وتزايد، خلال تلك **المنظومة** من أعلام الرجال ، من أمثال : ابن مَسَرَّة (المتوفى ٣١٩ هجرية) ابن العرِيف، صاحب **محاسن المجالس** (٥٣٦ هجرية) ابن قَسِيّ ، صاحب **خَلْع النعلين** (٥٣٦ هجرية) .. ابن بَرَّجَان .. ابن مشيش .. أبو مدين الغوث .. إلخ.

وفى موازاة هذا التيار الصوفى ، القوى، كان التيار الفلسفى **المشائى** يسير الهوينا، فى الأندلس بخاصة، ويتّجه شيئاً فشيئاً نحو التصوف .. ثم التقى التياران، عقب وفاة ابن رشد ! غير أن التقاءهما، كان بعد تقاربٍ متنامٍ .. فى حياة ابن رشد ، وهو ما يتجلّى لنا فى شخصيات مثل **ابن عربى** الذى عاصر، والتقى فى الأندلس ، بابن رشد .

وقد كان لقاؤهما اقتراناً فلكياً بين عَالَمَيْن .. عالَم الفلسفة اليونانية **الآفلة** التى يمثلها ابن رشد ، وعالَم التصوف **البازغ** ، **الممتد** فى شخص ابن عربى، الذى سوف يُطلق عليه الصوفية بعد ذلك، فى مشرق العالم الإسلامى، لقب : الشيخ الأكبر .

ويقصُّ علينا **الشيخ الأكبر** فى فتوحاته[1] قصة هذا اللقاء بأسلوبه الثرى البديع ، فيقول ما نصه :

ولقد دخلتُ يوماً بقرطبة، على قاضيها أبى الوليد بن رشد؛ وكان يرغب فى لقائى لَمّا سمع وبلغه ما فتح الله به علىَّ فى خلوتى؛ فكان يظهر التعجب مما سمع . فبعثنى والدى إليه فى حاجةٍ، قصداً منه، حتى يجتمع بى، فإنه كان من

---

(١) ابن عربى: الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب) السفر الثانى ص ٣٧٢، ٣٧٣.

أصدقائه. وأنا صبي ما بقلَ وجهي ، ولاطرَّ شاربي . فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إليَّ ، محبةً وإعظاماً، فعانقني ، وقال لي: نَعَم ! قلت له : نَعَم ! فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له : لا ! فانقبض، وتغيَّر لونه، وشك فيما عنده. وقال لي : **كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر ؟** قلت له : **نعم ، لا ! وبين نعم ولا ، تطير الأرواح من موادِّها، والأعناقُ من أجسادها** .. فاصفر لونه، وأخذه الأفْكِل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه ..

وطلب بعد ذلك من أبي ، الاجتماع بنا، ليعرض ما عنده علينا: هل هو يوافق أو يخالف ؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى، الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً ، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولابحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال : **هذه حالةٌ أثبتناها، وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان، فيه واحدٌ من أربابها، الفاتحين مغالق أبوابها ! والحمد لله الذي خصَّني برؤيته !**

ثم أردتُ الاجتماع به مرةً ثانية . فأُقيم لي –رحمة الله[1] ! في الواقعة في صورة[2] ، ضُرِب بيني وبينه فيها حجابٌ رقيق، أنظر إليه منه، ولايبصرني ولايعرف مكاني، وقد شُغِل بنفسه عني .. فقلت إنه غير مراد، فيما نحن عليه !

فما اجتمعت به حتى دَرَجَ[3] ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمس مائة، بمدينة مَرَّاكُش ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولَمَا جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعِلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف ، ومعي الفقيه

---

(١) يقصد : ابن رشد.

(٢) يقصد : في رؤية .

(٣) يقصد : توفي.

الأديب أبو الحسن محمد بن جُبَيْر ، كاتب السيد أبى سعيد، وصاحبى أبو الحكَم عمرو بن السَّرَّاج ، الناسخ. فالتفت أبو الحكَم إلينا ، وقال: ألا تنظرون إلى مَنْ يعادل الإمام ابن رشد فى مركوبه ؟ هذا الإمام، وهذه أعماله يعنى تواليفه. فقال له ابن جُبَيْر : يا ولدى ، نِعْمَ ما نظرت ! لا فُضَّ فوك ! فقيَّدتها عندى موعظةً وتذكرة. رحم الله جميعهم ! وما بقى من تلك الجماعة الآن غيرى . وقلنا فى ذلك :

هَذَا الإِمَامُ وَهَذِهِ أعْمَالُـهُ ... يَالَيْتَ شِعْرِى هَلْ أتَتْ آمَالُهُ ؟

* * *

ويتوفى ابن رشد، ويُدفن فى محفل عظيم .. وينتقل ابن عربى إلى المشرق الإسلامى، ليصير بعد حين **شيخ الصوفية الأكبر** .. لكن مسيرة التصوف – والخلاص التدريجى من آثار الفلسفة اليونانية – ظلَّت ممتدة فى الأندلس، لتصل إلى أوج الصوفية وأعماقها ، مع محمد بن عبد الحق بن سبعين (المتوفى٦٦٩ هجرية) الذى كان صوفياً عارماً، وعلامةً فى تاريخ الفكر الإسلامى بالأندلس، ومحطةً نهائية استقر عندها التصوف، طارحاً ثوب الفلسفة اليونانية. وذلك ما يبدو لنا من كتابه البديع **الكلام على المسائل الصقلية** وهو كتابٌ له قصة ذات دلالة فيما نتحدث فيه من عملية **التواصل التراثى** ووقائع القصة كالتالى :

كان الإمبراطور **فريدريك الثانى** حاكم صقلية، شغوفاً بالفكر والتفلسف .. فأرسل مجموعة من الأسئلة للعلماء المسلمين فى المشرق العربى، آملاً أن يحاورهم ويناظرهم ويختبر ثقافتهم .. فلم يرد عليه أحد ! عاد الإمبراطور، فأرسل الأسئلة إلى الأندلس والمغرب العربى. فأجابه عليها ابن سبعين بكتابه الذى ذكرنا عنوانه، وكانت الإجابة كالتالى : فى البداية ، أفْهَمَ ابنُ سبعين الإمبراطورَ أنه لم يعرف كيف يسأل ! فالإمبراطور يريد أن يسأل عن

موضوعات فى الفلسفة الأرسطية ، فالواجب عليه -كما يخبره ابن سبعين- أن يضع الأسئلة على النحو التالى .. وصاغ ابن سبعين الأسئلة للإمبراطور . ثم أخبره بأنه ينتظر إجابة معينة، وهى الآتى.. وضع ابن سبعين الإجابة التى توقّعها الإمبراطور. ثم أخبره أن هذا، هو الكلام الذى كان ينتظره هو ، لكنه ليس الحق! وأعاد الإجابة، بما يوجبه الفكر الصوفى عند ابن سبعين .. وأخذ يشرح له القضايا وفقاً للمفهوم الصوفى الإسلامى، وأخبره أن علماء المشرق لم يستجيبوا لأسئلته، لأنهم استصغروها ! وعاهده ألا يُخبر أحداً أن **ابن سبعين** أجاب على تلك الأسئلة، وإلا استصغروه ، وسقط من أعين مريديه.. وفى النهاية، يدعو ابن سبعين الأمبراطور للخروج من ترهات الفلسفة الأرسطية، ويأتى ليعلن إسلامه، ويعرف طريق الصوفية، فيخرج بذلك من الباطل إلى الحق!

وأُعجب الإمبراطور بكتاب ابن سبعين .. وأرسل إليه بهدايا، لكن ابن سبعين رفض قبولها، وردّها.

ومن بعد ابن سبعين ، سكن التصوف فى الأندلس والمغرب.. ورفرفرت من هناك أعلام الولاية : الششترى ، أبو الحسن الشاذلى، أبو العباس المرسى.. وغيرهم، إلى يومنا هذا ! وتبدّدت الفلسفة اليونانية، وأُهملت شروح ابن رشد.

وهنا ، لابد من الإشارة إلى أن هذه المسيرة الفكرية، لا تعنى اختفاء **الفلسفة** من المحيط الفكرى للعرب والمسلمين، سواءً فى المشرق أو المغرب.. وإنما التى اختفت ، هى **الفلسفة اليونانية** التى انتقدها الغزالى، لأنها لم تكن موافقة لطبيعة التكوين الفكرى والحضارى للعرب والمسلمين. وقد صرّح الغزالى فى **تهافت الفلاسفة** بأنه لاينتقد الفلسفة من حيث هى، وإنما هو يبيّن تهافت الآراء الأرسطية **المشائية** وينبّه القائلين بها من المسلمين - من دون أن يذكر أسماءهم - إلى أنهم قالوا بثلاث قضايا، يُعد القائل بها كافراً من الزاوية

الإسلامية! وهى: القول بقدم العالم ، القول بأن الله يعلم الكليات ولايعلم الجزئيات، القول بالمعاد للنفوس وإنكار الحشر الجسمانى .. هذا بالإضافة إلى سبع عشرة مسألة، يصير القائل بها ، من الزاوية الإسلامية : مخطئاً.

أما **الفلسفة** من حيث هى، وباعتبارها الأصلى : محبة الحكمة ، النظرة العميقة للوجود، الرؤية الكلية.. الخ ، فقد ظلت تنضج فى ديار الإسلام على نحوٍ مختلف، فظهرت ممتزجة بالتصوف وعلم الكلام عن ابن عربى والسهروردى، وتجلَّت فى مباحث المنطق عند أثير الدين الأبهرى وعضد الدين الإيجى، وغيرهم من المناطقة المسلمين الذين خرجوا عن نظرية القياس الأرسطى وتوسَّعوا فى بحث القضايا الموجهات .. كما كان للفكر الفلسفى اشتراكٌ فى صياغة علم الكلام المتأخر عند الفخر الرازى وناصر الدين البيضاوى والسعد التفتازانى.

*   *   *

من هنا نعود لقضية التأثير والتأثُّر التى ذكرناها آنفاً ، لنؤكد أن نصَّ ابن طفيل لايمكن فصمه عن كل هذه السياقات المعرفية التى ألمحنا إليها .. بينما ينتمى نصُّ دانييل ديفو إلى ثقافة أخرى وسياقات أخرى . وعلى هذا، فالواجب علينا : إعادة النظر فى هذا الردّ الميكانيكى للنصوص، والقطع بأن لاحقها متأثِّرٌ بالسابق (وهو أمر ، كنتُ أعتقده من قبل !)

ومن هنا، أيضاً، نعود لقصة **حى بن يقظان** لابن طفيل، أو بالأحرى **رواية** ابن طفيل البديعة، التى ورد عنوانها فى الأصول المخطوطة، على النحو التالى:

رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية، استخصلها
من دُرر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا، الإمامُ الفيلسوفُ

الكاملُ العارفُ أبو بكر ابن طفيل .

ابن طفيل ، إذن، يتواصل -داخل ثقافته - مع تراثه السابق المتمثّل فى ابن سينا، فهو يحافظ على العنوان نفسه ، ويشير إلى قصته مُشيداً بما يسمى **درر جواهر الألفاظ** التى كتبها الشيخ الرئيس . ومع ذلك، فقد اختلفت قصة حَيٌّ بن يقظان بين ابن سينا وابن طفيل ، على نحو ما سنعرض له فيما بعد.

.. تبدأ **حى بن يقظان** عند ابن طفيل بالإشارة إلى أصل **حَيٌّ** وهو الأمر الذى لم يتوقّف عنده ابن سينا -ولا السهروردى من بعده - ويورد ابن طفيل فى ذلك رأيين :

الرأى الأول .. يقرِّر أن **حَيٌّ بن يقظان** تخلّق ذاتياً داخل مغارة فى جزيرة هندية تحت خط الإستواء .. والرأى الآخر، يقرِّر أن **حَيٌّ** كان ابن أخت ملك عظيم، وكان يمنعها من الرجال ! فعشقت قريباً لها اسمه **يقظان** فحملت منه . ولما خافت افتضاح الأمر وغضب الملك، ألقت بطفلها فى البحر، بعدما وضعته فى تابوت .. وهو الأمر الذى يذكّرنا بقصة موسى عليه السلام .

ولم يرجّح ابن طفيل أحد الرأيين ، وإنما اكتفى بعرضهما كاحتمالين .. ثم راح بعد ذلك يسرد كيف شَبَّ **حَيٌّ** فى جزيرة نائية، بعدما رعته **ظبية** كانت ترضعه، حتى شَبَّ معها وكأنها أمه.

ويبدأ التحول الدرامى فى قصة ابن طفيل حين تموت الظبية، ويحزن عليها **حَيٌّ** حزناً شديداً وينشغل بأمور موتها.. وهنا تبدأ الفلسفة (كان سقراط يقول: الفلسفة انشغال بالموت) فنرى حَيٌّ وهو يفحص جسد الظبية لاكتشاف علة موتها ، ثم يفحص أجسام الحيوانات الأخرى، ويقوم بتشريحها حيةً وميتة، كى يكتشف سِرَّ الحياة وسبب الموت .. فأدَّى به ذلك إلى ولوج عالم **الروح** وإلى

الجوّلان ببصره فى الموجودات من حوله؛ ليكتشف علتها جميعاً ا لله ويورد الأدلة العقلية على وجوده تعالى .

ثم يقول ابن طفيل : *ومازال حَىٌّ يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق، حتى تأتّى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض.. وتلاشى كل ذلك، واضمحل، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود* .. وبذلك ، يكون ابن طفيل قد دخل ببطل القصة إلى دائرة التصوف .

ومن خلال تصوير ابن طفيل لسياحات حَى وجولانه بفكره فى الأرض والسماء والصفات الإلهية، راح يسرد أفكاره وتأملاته هو، على لسان حَىٌّ فعرض للعديد من القضايا التى كانت تشغل العقول آنذاك، كقضية الصلة بين الفلسفة والدين.. وهى القضية التى عرضها ابن طفيل فى الجزء الأخير من القصة. وهو الجزء الذى أدخل فيه تعديلات روائية، لم ترد عند ابن سينا. وملخّص هذا الجزء الأخير :

كانت هناك جزيرةٌ قريبة من الجزيرة التى يعيش فيها حَىٌّ الذى كان قد ارتقى بفكره، وصار عابداً زاهداً.. وهذه الجزيرة القريبة عامرة بالسكان، ومن أهلها رجلان من أهل الفضل، الأول اسمه **أبسال** وكان ميالاً للزهد والتصوف، والآخر اسمه **سلامان** وكان فقيهاً فى الدين، ميالاً إلى الاختلاط بالناس (سلامان وأبسال ، عنوان قصة لابن سينا تختلف عن هذه) ورغب أبسال فى الانفراد بنفسه للعبادة، فارتحل إلى الجزيرة التى يعيش فيها حَىٌّ وهناك التقيا وتفاهما، بعد جملة مواقف درامية، صوّرها ابن طفيل ببراعة الأدباء القصّاصين.

وتعارف حَىٌّ و **أبسال** وحكى كلٌّ منهما للآخر قصته، وتطابق ما كان

حَيٌّ قد وصل إليه بعقله من حقائق الكون والألوهية، مع ماعرفه **أبسال** بطريق الشريعة السماوية .. بعبارة أخرى : وافق المعقول المنقول (لابن تيمية كتابٌ عنوانه: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ! ولابن رشد فتوى شهيرة، عنوانها : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)

ووصف **أبسال** تفاصيل الفرائض والعبادات، فتلقّاها **حَيٌّ** بكل التزام، وأخذ نفسه بها. لكنه تعجَّب من إباحة الشريعة للأموال، وإقرارها توسُّع الناس فى المآكل ، وهو ماكان **حَيٌّ** يرى فيه اشتغالاً عن الحق بالباطل .. كما أبدى دهشته من تشعُّب أمور الزكاة والربا والميراث، وغيرها من تفاصيل الشريعة؛ لأنه لم يكن يدرى ما عليه الناس من بلادةٍ ونقصٍ وسوء رأى . وصار **حيٌّ** شيخاً - بالمفهوم الصوفى - لأبسال ، ثم لأتباعه . ولما ذهب **حَيٌّ** مع **أبسال** إلى الجزيرة الآهلة بالسكان، ورأى أحوال الناس ، وأدرك أن الشريعة إنما جاءت لتنظيم حياة الجماعة ، وعلاج ماعليه عامة الخلق من تعلُّق دنيوى .. عرف **حيٌّ** آنذاك أن أكثر الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق ، ولذا جاءت هداية الرسل ووردت الشريعة . أما طريق الولاية والوصول ، فهو أمر يختلف عن أحكام الشريعة الظاهرة.

وأخيراً ، ودع **حيٌّ** أهل الجزيرة، وصحبه **أبسال** إلى جزيرته الأولى ليتفرغا للعبادة، وبقى **سلامان** بين أهله يعظهم، ويوضح لهم الأمور الشرعية.. وهكذا صار **حَيٌّ** رمزاً للفطرة السليمة، وكان **أبسال** رمزاً للنزوع الصوفى، أما **سلامان** فهو يرمز إلى الفقه الشرعى الذى لايستغنى عنه العوام .. وهنا نلاحظ، مرةً أخرى؛ التشابه بين لفظتى أبسال والبسالة ، وبين لفظتى سلامان والسلامة!

* * *

ومن الظلم لرواية ابن طفيل ، أن نقتصر على النظر إليها باعتبارها (كتاباً) فى الفلسفة أو التصوف.. فلو كان الرجل أراد ذلك، لوضع أفكاره فى كتاب أو رسالة ! لكنه، عامداً ، اختار شكلاً إبداعياً.. وصاغ خطابه فى نصٍّ أدبى.

لذلك ، فلابد من النظر إلى نصِّ ابن طفيل من الزاوية الإبداعية .. شريطة ألا نحشره فى التصنيفات الأدبية المعاصرة (قصة - قصة قصيرة - رواية- رواية قصيرة - قصة طويلة) فهى محض تقسيمات حديثة، سبقها بقرون نصُّ ابن طفيل .. ومن هنا، أرى تناول إبداع ابن طفيل، فى خصوصيته. وهو التناول الذى يكشف عن أمرين، وجدتُ من الواجب الإلماح إليهما.

الأمر الأول ، يتعلق بالبنية **السردية** فى نص ابن طفيل، حيث امتازت عملية السرد بتحولات مفاجئة وعارمة. فابن طفيل يبدأ بمخاطبة **الأخ الكريم** الذى سأله عن **حى بن يقظان** ثم لايلبث أن يترك السائل، ويتحول بالسياق بعيداً عن (الروائية) فيتّشح بثوب الكلام النظرى ، فيذكر المذاهب والآراء الفلسفية السابقة على المؤلف، وفجأة ، يعود للحكائية مورداً الخبرين اللذين وردا فى نشأة **حى** ويغوص بعد ذلك فى الرواية .. فنرى صوت الراوى، يندمج مع صوت البطل **حى** فيتحول السرد إلى نوع من الكلام النفسى، الشبيه بتيار الوعى فى الأدب المعاصر . وفجأة ، تعترض الخيط الروائى ، مقتحماتٌ فى شكل آية قرآنية أو حديث شريف، لايلبث بعدها الخيط الروائى فى الاتصال مرة أخرى، وبعد حين .. يتوقّف السردُ الحكائى، فيظهر **ابن طفيل** مخاطباً القارئ ، بل يجعل القارئ يخاطبه ، ويرد عليه.. ثم يعود سيرته الأولى، حتى يلتفت، فجأة، إلى قارئٍ معترضٍ على الحكاية، فيتحاور معه ويجيب على اعتراضاته، ولايلبث أن يعود للحكاية عن **حى** فتمتزج الأصوات ما بين الراوى والبطل، وما بين الراوى وأبسال .. ثم ينفرد **الراوى** ويتحول فى آخر الرواية

بخطابه إلى القارئ، الذى يُشعرنا ابن طفيل بوجوده طيلة الرواية ! وهـذا النمط من السرد ، من شأنه أن يحدث التوتر الدائم فى النص ، بحيث يضمن المؤلف مشاركة القارئ، بل يجعل هذا القارئ (الإنسان) هو البطل الحقيقى، بافتراض الأثر الناجم عنده، والمتولّد بداخله، عند قراءة الرواية .

والأمر الآخر ، يتعلق بالفضاءات الروائية .. فابن طفيل يتحرك أولاً فى فضاء التاريخ الفكرى والفلسفى فى الأندلس، فيستحضر السابقين عليه، ويناقشهم. ثم يقْرن هذا الفضاء -شبه المستقل- بفضاءٍ روائىٍّ خالص، يحكى بلسان الراوى عن العالم الخارجي للبطل حى ويُلحق به فضاء العالم الداخلى فى اختلاجات نفس حى بن يقظان وتأملاته .. ثم لايلبث أن يستشرف فضاءً جديداً هو العالم الصاخب الذى جاء منه أبسال، ولايزال يعيش فيه سلامان.. وقد تداخلت هذه الفضاءات الروائية فى عديد من المواضع بالرواية، لتعطى مساحة إبداعية أوسع ، يستطيع ابن طفيل من خلالها أن يصوغ حكاية حى بن يقظان التى هى ، بعينها، حكاية الوعى الإنسانى عبر مسيرة تطوره وارتقاءئه.

ومن الزاوية الفنية نلمح ارتباطاً بين الشكل الروائى لنص ابن طفيل، والأسلوب الزخرفى فى فن الرقش والتعشيق والمنمنمات .. فكلاهما يعتمد على نظم وحدات صغرى فى تكوين متناغم ، يتم فيه إدراك الوحدة الصغرى فى خصوصيتها ، ثم إدراكها على نحو آخر فى تناغمها مع بقية الوحدات المكوِّنة للمنظومة الإبداعية فى تكاملها. ففى رواية ابن طفيل تبدو المقتحمات السردية، والفضاءات الروائية ، والآيات القرآنية؛ ذات دلالةٍ وخصوصية فى انفرادها ، وذات دلالةٍ وخصوصية أخرى فى انتظامها داخل الإطار الروائى .. تماماً، كما تبدو الوحدات الهندسية المربعة والمثلثة فى الشكل الزخرفى الذى أبدعه الفنان المسلم عبر العصور، منطلقاً من تزيين المصحف الشريف، إلى آفاق

عمارة المساجد والبنايات. وهو ما يبدو أيضاً فى المنمنمات الفارسية، واللوحات التى أبدعها بهزاد وغيره من الرسامين، حين نرى وحدات صغرى متناثرة على اللوحة، لكل وحدة منها استقلالها من جهة، ولها من جهة أخرى ارتباطها ببقية الوحدات المكوِّنة لهذه اللوحة، من صورٍ لأشخاص، ومناظر طبيعية، وبنايات .. إلخ .

وهذا الاشتراك بين أمورٍ قد تبدو للوهلة الأولى ، متباعدة .. هو الذى يعطى فى النهاية ، ملامح تلك الروح العربية الإسلامية ، التى تجلَّت فى فنون الأدب والتصوير والعمارة. وهى الملامح التى ظهرت ، مبكراً ، فى طريقة كتابة المصحف، وفى قصائد الشعر.. فالمصحفُ آياتٌ متصلةٌ منفصلةٌ .. والقصيدةُ أبياتٌ منفصلةٌ متصلةٌ !

وإذا أمعنَّا النظر ، أكثر ، فسوف نجد أن هذه الروح وهذا الاتصال والانفصال ، لايتجلى فى تلك المظاهر كلها فحسب، وإنما يتجلى أيضاً فى النظرة الإسلامية للإنسانية ذاتها . فالإنسان ، كيانٌ قائم بذاته.. لكن الله، كما تقول الآيات : خلقكم من نفسٍ واحدة ! فتدبَّر .

وإذا كان ابن طفيل قد أسَّس فى حى بن يقظان نصَّه الخاص .. غير أنه – لامحالة – كان يتواصل مع ثقافته وتراثه المتمثل فى إبداع ابن سينا . لكن نصَّيهما اختلفا فى الآتى :

أولاً

إن قصة حى عند ابن طفيل، أطول وأكثر تفصيلاً منهـا عند ابن سينا.. فهى أقرب إلى الرواية ، بمفهومها المعاصر ، منها إلى القصة القصيرة.

ثانياً

لم يلجأ ابن طفيل إلى ذلك الأسلوب الرمزى الدقيق الذى نراه عند ابن سينا، فهو يكثر من السرد الحكائى فى (روايته) فى حين يعتمد ابن سينا فى (قصته) على الإيجاز الموحى.

ثالثاً

أفاض ابن طفيل فى شرح أفكاره العامة من خلال صفحات **حَيٌّ** بينما اكتفى ابن سينا بالإشارة إلى مسائل معينة. فإذا كانت قصة **حى بن يقظان** عند ابن سينا، تبرز جانباً دقيقاً من فكره الفلسفى .. فإن القصة كما كتبها ابن طفيل تعبر عن مجمل فلسفته وتصوُّفه .

الفصل الثالث

شَيْخُ الإِشْرَاقِ

هو شهابُ الدين السُّهْرَوَرْدِيّ (أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، المقتول سنة ٥٨٧ هجرية) الصوفى المتفلسف، صاحب المدرسة التى عُرفت بالإشراقية، نسبةً إلى المذهب **الإشراقى** الذى وضع السهروردى ملامحه فى كتابه الشهير **حكمة الإشراق** وفى كتبه الأخرى مثل : التلويحات العرشية ، المشارع والمطارحات .. وفى رسائل الصوفية مثل : أصوات أجنحة جبرائيل ، كلمات ذوقية ونكات شوقية .. وفى بعض أشعاره[١] .

والسُّهْرَوَرْدِى نسبةٌ إلى بلدة **سُهْرَوَرْد** التى يُنسب إليها طائفة من مشاهير الإسلام، وكانت تقع فى نطاق **زنجان** وهى ناحية من نواحى عراق العجم[٢]. أما تسميته **المقتول** أو **الشهيد** فهى ترجع إلى نهايته المؤسفة؛ إذْ أثار السهروردى حفيظة الفقهاء ضده ، بعد مناظرة ظهر عليهم فيها بمدينة حلب .. تقول المصادر التاريخية[٣] إنهم نسبوه إلى التشيُّع ، وكانت أيامها دولة صلاح الدين الأيوبى، فسألوه سؤالاً محرجاً، لايمكن أن يجيب شخص عليه إلا أدين ! قالوا له : هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد ﷺ ؟ فإذا قال إن الله تعالى لايستطيع ذلك، قالوا إنه كافر لأنه يحدُّ قدرة الله! وإذا قال إن الله يستطيع ، قالوا - أيضاً - إنه كافر ، لأن محمداً ﷺ آخر الأنبياء .. وحاول السهروردى

---

(١) بخصوص السهروردى شاعراً راجع الفصل الذى كتبناه فى أشعاره وأخباره ضمن كتابنا شعراء الصوفية المجهولون (دار الجيل - بيروت ١٩٩٦) ص ٢١ وما بعدها.

(٢) ياقوت الحموى: معجم البلدان ٣/٢٨٩.

(٣) راجع ترجمات السهرودى فى : عيون الأنباء، وفيات الأعيان، معجم الأدباء سير أعلام النبلاء .. شذرات الذهب .. وانظر ترجمته التى سنوردها بعد قليل.

أن يجيب إجابة دبلوماسية ، فقال : **ليس لقدرته تعالى حَدٌّ** ! فاستنتج هؤلاء الفقهاء من ذلك ، أنه يقول بإمكان إرسال نبيٍّ بعد خاتم المرسلين .. وأفتوا بقتله، فقتل بقلعة حلب !

وإذا كانت ترجمة ابن سينا فى **عيون الأنباء** هى **أوفى** ترجمات الشيخ الرئيس. فإن أوفى ترجمة لشيخ الإشراق، هى التى أودعها تلميذه -غير المباشر- شمسُ الدين **الشهرزورى** فى كتابه **نزهة الأرواح وروضة الأفراح** المعروف بتاريخ الحكماء .. وقد نُشر هذا الكتاب نشرتين، كلتاهما نشرةٌ رديئة ! الأولى بتحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب[1]، والأخرى بتحقيق **جماعة** أشرف عليهم وقدَّم لتحقيقهم أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان[2] . ولسوف نورد الترجمة هنا، مع إصلاح أخطاء النشرتين[3] ، والتعليق على النص بما يوجبه فن التحقيق.

* * *

الحكيمُ الرَّبانىُّ المعظَّمُ، والفيلسوفُ المكرَّمُ، العالم العاملُ، الفاضل الكاملُ، شهابُ المِلَّةِ والحق والدين، المطَّلع على الأسرارِ الإلهية، والراقى إلى العوالم النوريَّةِ ***أبو الفتوح يحيى السُّهْرَوردي*** *رَوَّح الله تعالى رمسَه، وقدَّس نفسه وحيدُ الأعصارِ، وفريدُ الدُّهورِ، جمع بين الحكمتين؛ أعنى الذَّوقيَّة والبحثية[4].*

(١) صدر عن جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ليبيا ١٩٨٨.

(٢) صدر عن المركز القومى للتراث والمخطوطات ، جامعة الإسكندرية ١٩٩٤.

(٣) أشرنا إلى بعض هذه الأخطاء فى الهامش ، وغضضنا النظر عن بعضها الآخر.. مثل أخطاء الضبط والإملاء والترقيم والتخريج . أما بخصوص الشهرزورى نفسه، مؤرخاً ومترجماً، فيمكن الرجوع إلى مقالنا المنشور بمجلة عالم الكتاب (عدد ٢٨ ديسمبر ١٩٩٠)

(٤) فى نشرة أبى شويرب: والحسيَّة (مضبوطة هكذا) وهو خطأ ناجم عن عدم الإحاطة بأفكار السهروردى؛ فقد كرَّر شيخ الاشراق فى كثير من مؤلفاته، أن الحكماء نوعان : نوع بلغ الغاية فى البحث ونوع بلغ الغاية فى التألُّه والذوق .. فإذا جمع إنسانٌ بين الإثنين، كان عنــد —

أمّا الذوقيّة .. فيشهد له بالتبريز فيها، كلُّ مَنْ سلك سبيل الله عزَّ وجلَّ، وراضَ نفسَهُ بالأفكار المتوالية والمجاهدات المتتالية، رافضاً عن نفسه التشاغُل بالعالم الظلماني، طالباً بهمَّتِهِ العالية مشاهدةَ العالم الرُّوحاني؛ فإذا استقرَّ قرارُه، وتهتّك بالسيرِ الحثيث إلى معانيه المُجرَّدات أستارُه، حتى ظفر بمعرفةِ نفسه، ونظر بعقله إلى ربهِ ، ثم وقف بعد هذا على كلامه ؛ فيعلم حينئذٍ أنّه كان في المكاشفات الرّبانيّةِ آيةً ، والمشاهداتِ الروحانيةِ نهايةً .. لايعرف غَوْرَهُ إلّا الأقلّون، ولاينال شأوَهُ إلّا الراسخون.

وأما الحكمةُ البحثيةُ ، فإنّه أحكم بُنيانها وشيَّد أركانها، وعبَّر عن المعاني الصحيحة اللطيفةِ، بالعباراتِ الرشيقة الوجيزةِ، وأتقنها إتقاناً لاغايةَ وراءه[1]، لا سيّما في الكتاب المعروفِ بالمشارع والمطارحات، فإنّه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين، ونقض فيه أصول مذاهب المشّائين، وشيَّد فيه معتقد الحكماءِ الأقدمين .. وأكثر تلك البحوث والمناقضات والأسئلة والإيرادات[2]، من تصرُّفات ذهنه ومكنونِ علمه، وذلك يدلُّك على قوته في الفن البحثي والعلم الرسمي.

واعلمْ أنَّ فهم كلامه، ومعرفة أسراره، مُشكلٌ جداً على[3] مَنْ لايسلك طريقَته ولا يتبعُ خُلُقَهُ وعاداته. لأنّه بنى حكمته، على أصولٍ كشفيّةٍ وعلومٍ

- السهروردي، هو : الحكيم المتأله .. وهو الإمام القائم بالحجة، الذى لايخلو العالم - قط - من شخص مثله ! وللحكماء المتألّهين عند السهروردي، سلسلة عالية تضم أفراداً من الحضارات المتعاقبة، فمنهم : زاردشت، جاماسب (فارس) فيثاغورث، أفلاطون (اليونان) .. وهو يضع نفسه في هذه السلسلة ! راجع تفصيل ذلك في كتابنا الفكر الصوفي.

(١) في النشرتين : وراءها .

(٢) في نشرة أبي شويرب: الإرادات ! والمراد ، جمع إيراد .. لا إرادة ! وهو ما كان يورده السهروردي من ملاحظات ومقتطفات.

(٣) الكلمة ساقطة من نشرة أبي شويرب.

فوقَيةٍ، فمـن لم يُحْكـمْ أصولَـه، لايعـرف فروعَـهُ . ومـن لم يتجـرَّدْ عـن الدنيـا والآخرةِ، لم يذق.. وبالجملة؛ معرفةُ كلامِـه؛ وحَلّ كتبـهِ ومرموزاتـه، مُتوقِـفٌ على معرفةِ النفس؛ وأكثر العلماء والحكمـاء ، لاخـبر لهـم بهـا إلا فـى النّـوادر، يأتى فى كل دهرٍ واحدٌ.

ولقد سافرتُ كثيراً، وتَفَحَّصْتُ عن هذا النبأ العظيم عظيماً، فلم أجد من عنده خَبَرٌ عن النفسِ، فضلاً عمَّا فوقها من العوالم[1] المجَرَّدةِ . ولأجـل هـذا، لمـا عجزوا عن فهم كلامه، طعنوا فيه؛ حتى أنَّ جماعةً من الحكمـاء المعـاصرين لى، من المشهورينَ بالفضلِ والتدبير عند العامَّةِ، زعموا أن حكمته طُرقيّة[2] .. وليت شعرى، إذا كان حكمتُه المبنيَّةُ على الأصولِ الكشفيَّةِ والقواعد اللَّوقيِّةِ، طرقيـة؛ فأحرى أن تكون حكمتُهم المبنيَّة على الأصولِ الوهميَّة والمبانى الخياليـة، أتونيَّـة مزابلية[3] سُوقيَّة ! وهم معذورونَ .. من جهةِ الجهل بكلامه، ووجه صعوبتـه مـا ذكرتُه من قبل.

وقد كنتُ فى عنفوان الشباب، أوافقهـم فـى عـدم الإلتفـات إليـه. حتـى غلبنى حبُّ التجريد، فسلكتُ، ويَّسر الله تعالى علـىَّ معرفـةَ نفسـى، فـانحلَّ إلى كلامِه، ووقفتُ على جميـع أسـراره فـي أيسـرِ زمـانٍ .. ثـم نظـرتُ إلى أولئـك الطاعنين فيه، الرَّادين عليه مذهبُهُ، بعين الحقيقة والإنصـاف، فـإذا ليـس عندهـم

---

(١) فى نشرة أبى شويرب : العوامل.

(٢) فى نشرة أبى ريان : يقصد الحكمة السوقية التى يتداولها القوم فى الطرقات !

نقول: ليس هذا هو المقصود ، وإنما كانت كلمة طرقى أو طرالقى تستخدم للإشـارة إلى عوام المريدين فى الطرق الصوفية، تمييزاً لهم عن رجال التصوف المرموقين. فالكلمـة مشـتقة مـن الطرق، لا من الطرقات والأسواق !

(٣) فى نشرة أبى شويرب : مزابلية (وهى غير ذات معنى) وفـى نشـرة أبـى ريـان: أتونيـة مرآتيـة (وشرحوها فى الهامش كالتالى: يقصد يوتوبية أو طوباتية بمعنى خيالية بعيدة تماماً عن الواقع) .

من الحكمة إلّا الحشَفُ، و لم يظفروا منها إلّا بالتّلقو .. قنعُوا بالقشر عن اللُّب، والتبن عن الحَب، وحاصلُ ما حصّلوهُ، معرفةُ الجسم وبعض عوارض الوجود، وفيه أيضاً خطأً كبيرٌ، والجسم أيضاً لم يُحصلوا معرفته . و لم أجد منذُ قَبل[1]، وإلى وقتى هذا، أحداً فهم كلاَمَهُ ، أو نال مرامَهُ .

والعلومُ المقدّسةُ الإلهية، والأسرارُ العظيمةُ الرّبانيةُ، التى رمزت الحكماءُ عليها، وأشارتِ الأنبياءُ إليها ؛ عرفها هذا الرّجل، وأيدَ بقوةِ التعبيرِ عنها فى الكتاب العظيم المسمّى بحكمةِ الإشراق، الذى ما سبقه أحدٌ قبلهُ، ولايلحقهُ أحدٌ بعده – إلّا من شاء الله تعالى – ولأجل ذلك لُقّبَ بالمؤيّدِ بالملكوت.. ولا يعرف هذا الكتاب حقَّ المعرفة ، إلّا صِديقٌ[2] .

واعلم أنّه لم يتيسّر لأحدٍ من الحكماءِ والعلماءِ والأولياءِ، ما تيسَّرَ لهذا الشيخ من إتقانِ الحكمتينِ المذكورتين. بل بعضهم تيسَّر له الكشفُ، و لم ينظُرْ فى البحث، كأبى يزيد[3] والحلاجِ[4] ونُظرائهم؛ أمّا إتقانُ البحث الصحيح، بحيثُ يكونُ مطابقاً للوجود[5] من غير سلوكٍ وذوق، فلا يمكن. وجميع الحكماء المقتصرين على مُجرَّدِ البحثِ الصرف، مخطئون فى عقائدهم. فإنْ أردْتَ

(١) فى نشرة أبى ريان : منذ قُتل ! (وعلقوا عليها فى الهامش بقولهم : أى منذ قتل السهروردى، والغريب هنا أن الشهرزورى رغم متابعته للسهروردى وإخلاصه له، يذكر أنه قُتل، بينما يتمسَّك اتباعه وتلامذته بأنه شهيد .. ويجوز أن وضع هذا اللفظ – قتل – جاء على يد أحد النساخ من أهل السنة الذين كانوا فى عداء شديد للسهروردى ، وعلى رأسهم الفقيهين ابنى جهيل!)

نقول : انتهى التعليق .. وهو عجيب ! فكل ما فى الأمر، هى القراءة الخاطئة للكلمة، و لم يكن ثمة داعٍ لهذا التعليق، لو كانت الكلمة قد قُرئتْ صواباً .

(٢) فى نشرة أبى ريان : صديق .. وفى نشرة أبى شويرب : صديقاً.

(٣) هو أبو يزيد طيفور بن شروسان، المعروف بالبسطامى.. المتوفى سنة ٢٦٠ هجرية .

(٤) أبو المغيث الحسين بن منصور ، الحلاج .. المقتول ببغداد سنة ٣٠٩ هجرية.

(٥) فى نشرة أبى ريان : للوجد !

حقيقةَ الحكمةِ، وكنت مستعداً لها، فاخْلِصْ لله تعالى ، وانسلخ عن الدُّنيا انسلاخَ الحيَّةِ من جلدها ، عساك تظفرُ بها.

وكان يُسمى بخالقِ البرايا، للعجائب التى كان يُظهرها فى الحالِ .. ورآه واحدٌ فى المنامِ فقال له : لا تُسَمُّونى بخالق البرايا .

وسافر فى صغره فى طلب العلم والحكمةِ إلى مَرَاغة[1] فاشتغل بها على مجدِ الدين الجيلى، وإلى أصْفهان .. وبلغنى أنّه قرأ هناك بصائِرَ ابن سهلان الساوى، على ظهير الفارسى؛ والله أعلمُ بذلك، إلاّ أن كتبه تدلُّ على أنّهُ فكَّرَ فى البصائر كثيراً[2] .

وسافر إلى نواحٍ متعددةٍ، وصحبَ الصُّوفيّة، واستفاد منهم شيئاً، وحصَّل لنفسه ملكةَ الاستقلالِ بالفكرِ والإنفرادِ. ثم اشتغل بنفسهِ بالرياضاتِ[3] والخلواتِ والأفكارِ، حتى وصل إلى غاياتِ مقاماتِ الحكماءِ ونهاياتِ مكاشفاتِ الأولياءِ.

فهذا خبر الشيخ فى الحكمتين المذكورتين[4]. وأمّا الحكمةُ العمليّةُ ، فإنّه كان فيها من السابقين الأوّلين، مسيحيٌّ[4] الشكلِ ، قلندريٌّ[5] الصفةِ. وكان

---

(١) مراغة : أعظم وأشهر بلاد أذربيجان فى زمن السهروردى ، يُنسب لها جماعة من العلماء (معجم البلدان ٥/٩٣)

(٢) لم تُشر النشرتان إلى البصائر وأهميته.. والمراد به : كتاب البصائر النصيرية فى المنطق لعمر بن سهلان الساوى، المتوفى فى حدود سنة ٤٥٠هجرية (انظر : معجم المؤلفين ٧/٢٨٥– الأعلام ٥/٢٠٦) والمراد فى عبارة الشهرزورى أنه فكّر فى البصائر كثيراً هو أن مؤلفات السهروردى فى المنطق، فيها متابعة للساوى وطريقته المنطقية .

(٣) فى نشرة أبى شويرب: بالرياضيات.

(٤) يقصد : الذوقية والبحثية .

(٤) فى النشرتين : مسحى .. والمراد بمسيحى الشكل، التواضع والانكسار (كحال المسيحيين فى ذلك الزمان !)

(٥) القلندرية، جماعة من صوفية الفرس، كانوا يبالغون فى إزراء مظهرهم وإخفاء الصلاح، حتى–

له رياضات، عجز أبناءَ الزّمانِ عنها، منها أنهُ كان يُفطِرُ فى كـل أسبوع مـرَّةً، وطعامَـهُ لايزيـد علـى خمسـين درهمـاً.. وقـلَّ أنْ يوجـد، إذا سـبرتَ طبقـاتِ الحكماءِ، أزْهَدَ منه أو أفضل.

قال ابنُ رَقِيقة[1] : كنتُ أتمشى مع شهاب الدين فـى جـامع مَيَّافـارِقِين[2] وهو لابسٌ جُبَّةً قصيرةً مضريةً زرقاء، وعلى رأسه فوطـةٌ مفتولـةٌ ، وفـى رجليـه زربُـول، فرآنـى صديـقٌ لى ، فـأتى إلى جـانبى وقـال: مـا تتمشَّـى إلاَّ مـع هــذا الخربندة[3] ؟ فقلتُ له: ويحكَ ، هذا سيِّد الوقتِ شـهاب الديـن السُّـهْرَوردى .. فتعاظم قولى، وتعجَّبَ، ومضى فى حالِ سبيلهِ.

وكان لايلتفت إلى الدنيا، قليل الاهتمـامِ بهـا، لا يبـالى بـالملبسِ والمـآكلِ، ولايُصْغى إلى الشرف والرياسة. وكان فى بعض الأحيان يَلْبَسُ كساءً وقَلَنْسُوةً حمراءَ طويلةً، وفى بعض الأحيانِ مرقعةً وخرِقةً على رأسـه، وفى بعـض الأحيـان يكون على زِىِ الصُّوفيَّة. وكان أكثر عباداتِهِ الجوعَ والسهر والفكر فـى العوالم

- لا يفتتن بهم الناس ، فيفتتنون بأنفسهم.

(١) فى نشرة أبى ريان : ابن رقيعة !!

والمقصود هنا: سديد الدين أبو الثناء محمود بن عمر الشيباني، المعروف بـابن رقيقـة، المتوفـى ٦٣٥ هجرية.. كان تلميذاً لفخر الدين المارديني ، أستاذ السـهروردى فـى الفلسـفة؛ ومـن هنـا جاءت صحبته للسهروردى.

(٢) هى أشهر مدن ديار بكر وهـى مدينـة قديمـة ، تنازعهـا الفـرس والـروم طويـلاً، ثـم آلـت إلى المسلمين فى عهد عمر بن الخطاب (معجم البلدان ٥/٢٣٥)

(٣) فى نشرة أبى شويرب : الخرندا .. وفى نشـرة أبـى ريـان: الخربنـدا !! (علامتـا التعجـب مـن عندهم)

نقول: كلمة خربندة فارسية الأصل ، تعنى حرفياً صاحب الحمار لكنها كانت تطلق علـى ما نسميه اليوم بالعامية المصرية عربجى.

الإلهيَّة. وكان قليل الإلتفاتِ إلى مُراعاة الخَلْقِ، مُلازماً للصَّمْتِ والإشتغالِ بنفسه، مُحباً للسَّمَاعِ[1] والنغماتِ الموسيقيةِ، صاحبَ كراماتٍ وآياتٍ.

سمعتُ من علماء العامَّةِ، ومِمَّنْ لا حظَّ له فى العلومِ الحقيقية، يقول إنَّه كان يعرف السيمياءَ. وبعضهم يزعمُ أنَّه مُتخيلٌ .. وكلُّ ذلك خرافاتٌ وجهلٌ بمقاماتِ إخوانِ التجريد، بل هو وصل إلى غايات مقاماتهم. ولإخوان التجريد مقامٌ، يقدرونَ فيه على إيجاد أى صورةٍ أرادوا، وإلى هذا المقام وصل أبو يزيد البسطامى والحسينُ بن منصورٍ الحلاَّجُ وغيرهما من إخوان التجريد. وكنتُ مدَّةً مؤمناً بهذا المقام، حتى أعانني الله تعالى باليقين التام، ولولا أنَّه من الأسرارِ التى يجب كتمانها، وإلاَّ ذكرتُ من حاله شيئاً. وكان، قدَّس الله تعالى روحَهُ، كثير الجولانِ والطَّوفان فى البلدانِ، شديد التَّشَوُّقِ على تحصيل مشاركٍ له فى علومه، ولم يحصل له.. قال فى آخر المطارحاتِ:

وَهُوَ ذَا قَدْ بَلَغَ سِنِّى إلى قَرِيبٍ مِنْ ثَلاثِينَ سَنَةً، وأَكْثَرُ عُمْرِى فى الأَسْفَارِ والإِسْتِخْبَارِ والتَّفَحُّصِ عن مُشَارِكٍ مُطَّلِعٍ عَلى العُلُومِ .. وَلَمْ أَجِدْ مَنْ عِنْدَهُ خَبَرٌ عَنِ العُلُومِ الشَّرِيفَةِ .. ولاَ مَنْ يُؤْمِنُ بِهَا.

فانظُرْ إلى قوله، وأكْثِرْ التَّعجُّب من ذلك.. وكان رحمهُ الله تعالى، غايةً فى التجريد، نهايةً فى رفضِ الدنيا، يحبُّ المقام بديار بكر[2]، وفى بعض الأوقاتِ يُقيمُ بالشَّامِ، وفى بعضها فى الرُّومِ.

وكان سبب قتله -على ما بلغنا- أنَّه لما خرج من الروم إلى الشَّامِ، دخل إلى حلب وصاحبها يومئذٍ الملكُ الظاهر[3] بن صلاح الدين يوسف صاحب

---

(١) السماع : جلسات الإنشاد الصوفى.

(٢) فى نشرة أبى شويرب : بديارِ بكرٍ !

(٣) فى نشرة أبى شويرب : الطاهر.

مصر واليمن والشّام. وكان محبًّا للشيخ يعتقدُ فيه، وكان جمعٌ مِنَ العلماءِ يجلب يجتمعونَ به ويسمعون كلامـهُ؛ وكـان يصـرحُ فـى البحـوثِ، بعقـائد الحكمـاءِ ويناضلُ عنها، ويُسـفِّهُ رأىَ مخالفيها ويناظرهـم، فيقطعهم فى المجالس .

وانضـمَّ إلى ذلـك، مـا كـان يُظهـرهُ مـن العجـائبِ بقـوَّة روح القـدس، فاجتمعتْ كلمتهم على تكفيره وقتله، حسداً، ونسبوا إليه العظـائمَ، وقـالوا إنّـه قد ادَّعى النُّبوَّة ، وهو برىءٌ من ذلك.. فالله تعالى حسيبُ الحسَّادِ، وحسبهم واحدٌ والا منهم عظيم[1] .

وحَضُّوا السلطانَ على قتله، فامتنع ، فكاتبوا والدهُ صلاح الديـن، وقـالوا فى جملةِ ما قالوا : إن بقى ، أفْسَدَ الدِّين . فكتب إليه يـأمرهُ بقتلـه، ولم يقتلـه؛ ثم كتب إليه مرةً أخرى يأمرهُ بذلك، وتهدَّدهُ بأخذ حلب إن لم يقتله.

ورأيتُ الناس مختلفين فى قتله ، فزعم بعضهم أنّه : سُـجِنَ ومُنِـعَ الطعـام، وبعضهم: منع نفسهُ حتى ماتَ. وبعضهم : خُنِقَ بوترٍ. وبعضهم : قُتِـلَ بسيفٍ .. وقيل : إنّه حُطَّ من القلعةِ، وأُحرقَ. ورؤى رسـول الله ﷺ فـى النـومِ يجمعُ عظامَهُ ويجعله فى الثقوباتِ، وقيل فى كيسٍ؛ ويقول : **هذه عظام شهاب الدين** .. والذى رأى النبى ﷺ ، هو الشيخُ جمال الدين الجيلى[2] رحمةُ الله عليه.

وبلغنى أنَّ بعض أصحابه كان يقول : أبو الفتوح رسولُ الله[3] !

---

(١) فى نشرة أبى ريان: حسيب الحساد وحسبهم، وأخذوا ولاتهم عليه بأمر عظيم !

نقول : بل المقصود من العبارة : حَسْب الحسَّاد، إنسان يوالى الحاكم، حتى ينفجر حسدهم .

(٢) فى نشرة أبى شويرب: الجبلى.

(٣) فى نشرة أبى ريان: أبو الفتوح بصحبة رسول الله ! وفى الهامش : أضفنا بصحبة لإيضاح المعنى !!

نقول : بل الواضح أنهم خالفوا المعنى .. حيث المراد من النص، أن بعض أصحاب السهروردى كانوا يزعمون نبوته.

وكان بينهُ وبين فخر الدين الماردينى[1] السَّاكن بماردين[2] ، صداقةٌ واجتماعاتٌ. وكان الفخرُ يقول لأصحابهِ: **ما أذكى هذا الشاب وأفصحَهُ، ولم أجد أحداً مثله فى زمانى، إلاَّ انى أخشى عليه، لكثرةِ تَهَوُّرهِ واستهتارهِ وقلّةِ تحفُّظه، ان يكون ذلك سبباً لهلاكِهِ.**

قال : ولما فارقنا من المشرقِ[3]، وتوجَّهَ إلى حلب، وناظر بها الفقهاءَ، ولم يجاره أحدٌ، فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضرهُ الملك الظاهرُ[4] واستحضرَ الأكابرَ والفقهاءَ والفضلاءَ المُتَفنّنةِ ، ليسمع ما يجرى بينهم من المباحث.. فتكلَّمَ معهم بكلامٍ كثيرٍ، وظهر أنَّ له فضلاً عظيماً وعلماً باهراً، وحَسُنَ موقعهُ عند الظاهر[5] وقرَّبهُ ، وصار مكيناً عندهُ ، مختصاً به.. فازداد تشنيعُ أولئك عليه، وعملوا محاضرَ بكفرهِ، وسيَّروها إلى دمشق، إلى صلاح الدين ؛ وقالوا : **إنْ بقىَ أفسدَ اعتقادَ الملك، وإنْ أُطْلِقَ أفسَدَ أىَّ ناحيةٍ سلك.** وزادوا عليه أشياء كثيرةً، فبعث إلى الظاهر[6] بخط القاضى الفاضل: **إنَّ هذا شهاب الدين لأبُدَّ**

---

(١) فى نشرة أبى شويرب : الماردانى !

(٢) ماردين قلعة مشهورة تشرف على دُنيسر ، ودارا ، ونصيبين، أمامها منطقة خضراء حافلة بالأسواق والمدارس العلمية وخانقاوات الصوفية (راجع : معجم البلدان ٣٩/٥)

(٣) يقصد : ماردين وديار بكر.

(٤) فى النشرتين : الملك الطاهر !

(٥) فى النشرتين : عند الطاهر !

نقول : لايوجد فى التاريخ الإسلامى كله، حاكمٌ واحد اسمه الملك (الطاهر) وإنما هو : الملك الظاهر غازى بن صلاح الدين الأيوبى (ثالث أبناء صلاح الدين) كان والياً على حلب فى حياة أبيه، ثم استقل بها وبشمال الشام، بعد وفاة والده سنة ٥٨٩ هجرية، حتى وفاته هو سنة ٦١٣هجرية.

(٦) فى النشرتين : الطاهر !

من قتله، ولاسبيل إلى إطلاقه بوجه[1] .

ولما تحقّق شهابُ الدينِ الحالَ ، اختارَ أن يُترك في بيتٍ، ويُمنع الطعامَ والشّراب، إلى أن يلْقى الله عزّ وجلّ. فَفُعِلَ به ذلك. ونَقِم الظّاهر[2] عليهم بعد ذلك، والله أعلم بصحّة ذلك.

والذى وجدتُ ، أنّ عمرهُ نحو ستٍ وثلاثين ، وكان عمرهُ فى بعض الروايات ثماني وثلاثين سنةً، وقيل خمسين.. وكان معتدل القامةِ واللحية، أحمرَ الوجهِ، يُسافرُ كثيراً على قدمه .. ولو حكينا ما بلغنا من كراماته لطال الكلام، وكذّب به بعض الجاهلين الغافلين.

وكان مقتله فى آخرِ سنةِ ستٍ وثمانين وخمسمائةٍ، وقيل ثمانٍ وثمانين وخمسمائةٍ هجرية[3] . وكان شافعيَ المذهب عالمًا بالفقهِ والحديثِ والأصول. وكان فى غاية الذكاء.

---

(١) لابد هنا من ملاحظة الخلفية التاريخية التى أدت إلى نهاية السهروردى المفجعة، فقد كان صلاح الدين – فى هذه السنة – بدمشق، مشغولاً بأمورٍ جسام، منها وصول فيليب أغسطس على رأس حملة صليبية فرنسية إلى الشام، ثم وصول ريتشارد قلب الأسد، ثم سقوط عكا ودوران آلة الحرب.. وفى غمرة ذلك كله، لم تكن أمام صلاح الدين الفرصة، لينظر بهدوء فى مسألة السهروردى . وكان من الخطر عليه ، استعداء الفقهاء الكارهين للسهروردى، فقد كان يحشد كل قواه لمواجهة الصليبين ، الذين يهددون البلاد ويهددون عرشه وعروش أولاده.. وهنا، لاغضاضة فى الأمر بقتل شابٍ يقال إنه شيعى ، ومدعى نبوة، وفارسى ، وأحمر الوجه، وغير مفهوم!

فتدبّر ذلك .

(٢) فى النشرتين : الطاهر.

(٣) انتهت الدراسات الحديثة إلى أن السهروردى قُتل سنة ٥٨٧ هجرية، وهو ما يؤكده فى المصادر القديمة: اليافعى فى مرآة الجنان ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء ابن خلكان فى وفيات الأعيان .. وغيرهم.

وبلغنى أنه سُئِلَ عن فخر الدين الرّازى فقال: ذهنه ليس بمحمودٍ. وسُئِلَ فخر الدين عنه فقال: ذهنُه يتوقّدُ ذكاءً وفِطْنةً[1] . *وبلغنى أنَّ الشيخ سُئِلَ: أيما أفضل أنت أم أبو على بن سينا ؟ فقال : إمّا أن نتساوى، أو أكون أعظم منه فى البحث، إلا أنّى أزيدُ عليه بالكشفِ والذوق .. وله مصنّفاتٌ كثيرة*[2] .

* * *

ومع أن السهروردى حظى بعديد من الدراسات المعاصرة، إلا أن دارسينا المعاصرين، المستشرقين منهم والعرب ، صرفوا اهتمامهم نحو فهم التفاصيل العامة للمذهب الإشراقى والبناء النورانى عند السهروردى، أو مقارنة السهروردى بغيره من الصوفية والفلاسفة.. ولم يهتم باحثٌ معاصر، بالجانب الإبداعى عند السهروردى والنظر إليه باعتباره شاعراً وقاصّاً.

وقد حاولنا الإطلال على السهروردى **شاعراً** فى كتابنا (شعراء الصوفية المجهولون) وبقى علينا هنا، وبمناسبة الكلام عن **قصة الغربة الغربية** أن ننظر إلى السهروردى قصّاصاً ومبدعاً.

وأول ما يستوقفنا فى هذا المضمار، أن السهروردى لم يكتب **قصة الغربة الغربية** فحسب، بل أبدع قصصاً أخرى لاتقل أهمية، مثل **صفير سيمرغ** أو **صفير العنقاء** .. و **لغات موران** (أو: **لغة النمل**) .. و **رسالة العشق** .. **وأوزبر جبرائيل** (أو **أصوات أجنحة جبرائيل**)

---

(١) تبدو لى هذه الرواية مفتعلة، فلم يكن فخر الدين الرازى (المتوفى ٦٠٦ هجرية) ممن يمتدح معاصريه على هذا النحو، وإنما كان شديد الاعتداد بذاته .. ولايخلو من قسوة.

(٢) أورد الشهرزورى بعد ذلك، قائمة بمؤلفات السهروردى ومقتطفات من أشعاره .. فمن أراد النظر فى ذلك، فليراجعه فى إحدى النشرتين.

وفى هذه القصة الأخيرة ، وعلى سبيل التَّمْثَال لإبداعه القصصى، يبدأ السهروردى بالآتى : *فى يوم انطلقتُ من حجرة النساء، وتخلّصتُ من بعض قيود ولفائف الأطفال ؛ كان ذلك فى ليلةٍ ، انجاب فيها الغَسَقُ الشُّهبى الشكل، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبدّدت الظُّلمة التى هى أخت العدم، على أطراف العالم السُّفلى ؛ وبعد أن أمسيتُ فى غاية القنوط من هجمات النوم، أخذتُ شمعاً فى يدى، متضجِّراً، وقصدتُ إلى رجال قصر أمى، وطوّفت فى ذلك الليل حتى مطلع الفجر، وعندئذٍ ، سنح لى هوسُ دخولِ دهليز أبى*[1] ..

وتنتهى هذه القطعة الأدبية الساحرة، بالآتى: *قلت للشيخ: فما هى، فى آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ، ليست إلا رموزاً، إن علمتها على ظاهر معناها، كانت تخيُّلات لا حاصل لها.. ثم عندما ارتفع على قصر أبى فجرُ النهار، أُغلق الباب الخارجى، وفُتح باب المدينة، وذهب التُّجّارُ إلى أشغالهم، وتغيَّب عنى جماعةُ هؤلاء الشيوخ؛ وبقيتُ فى حسرة ،متشوِّقاً إلى صحبتهم ، عاضّاً أناملى، وصارخاً : الويل. ومُظهِراً لعظمة حيرتى .. ولكن لافائدة بعد*[2] .

ولاشك فى أن الإبداع القصصى عند شيخ الإشراق، أكثر رهافة وعمقاً عن مثيله عند الشيخ الرئيس .: وفى الفقرات التى أوردناها من قصة أصوات

---

(١) كتب هنرى كوربان وباول كراوس مقالة بعنوان (أصوات أجنحة جبرائيل، للسهروردى، رسالة فلسفية صوفية) فى المجلة الآسيوية سنة ١٩٣٥، وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى، مع نص القصة، فى كتابه: شخصيات قلقة فى الإسلام (وكالة المطبوعات– الكويت ١٩٧٨) ص ١٣٧ ومابعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٥.

أجنحة جبرائيل شاهد على ذلك، ففى مبتدأ هـذه القصـة التـى كتبهـا السهروردى بالعربية والفارسية ! نلمح قدرته الفائقة على التكثيف الدلالى والترقيق اللفظى، فهو لايسر سرداً معتاداً فيقول : فى اليوم الذى انطلقت فيه .. إلخ، وإنما يحذف الزوائد ويرشِّق العبارة **فى يوم انطلقت** كى لترشَق فى اللفظة الإشارية البديعة التى تتلوها **حجرة النساء** الدالة على العالم الأرضى، حيث الطبيعة الحسية (الأم) التى يخرج الوعى من رَحِمِها ثم يتخلَّص من **بعض قيود ولفائف الأطفال** وهى إشارة أخرى بليغة من المؤلف، يستثير بها القارئ، ليعْلمه أن التدابير الدنيوية ، ماهى إلا بمثابة قماط أطفال لم يبلغوا بعد مبلغ الرشد، والرشد عنده، هو القدرة على الخروج من اللفائف، والخروج عن القيود.. وبلوغ مبلغ الرجال القادرين على السياحة فى الملكوت الأعلى.

ومن الممكن لنا هنا، أن نستفيض فى الإفصاح عن الدلالات الصوفية فى تلك الصياغات الأدبية البديعة التى قدَّمها السهروردى فى قصته **أصوات أجنحة جبرائيل** لكن المراد هنا غير ذلك، إذ غايتنا : التمهيد للدخول إلى العالم القصصى فى **الغربة الغربية** .. فلنقتصر على تلك الإلماحات .

* * *

ويبدو أن السهروردى لم يكن راضياً عن موقف ابن سينا من التصوف، فقد اشتهر عنه قوله : ***لوكان ابن سينا إشراقياً، لتضوَّع ريحُ الإشراقية عليه.*** ومع ذلك، فالظاهر لنا أن الإبداع القصصى عند الشيخ الرئيس قد احتذب شيخ الإشراق .. فقد قام السهروردى بترجمة قصة ابن سينا **رسالة الطير** إلى اللغة الفارسية (مع أن السهروردى عاش فى محيط عربى اللغة والثقافة) كما قام باستكمال، وإعادة كتابة **حى بن يقظان** .

غير أن السهروردى لم يكن راضياً عن قصة حَى بـن يقظـان كمـا كتبهـا سلفه العظيم ابن سينا تمـام الرضـا .. إذ وجدهـا تحكـى عمـا هـو فـى الأرض، وليس عمَّا هو فى سماوات الروح. وتنشغل بالقوى الإنسانية، بأكثر مما تشير إلى الحقائق الروحانية .. فكتب السـهروردى القصـة ، جـاعلاً إياهـا بعنـوان **قصـة الغربة الغربية** وقد مرَّ علينا أن ابن سينا استخدم تعبير **الغربـة** فـى قصتـه حيـث قال على لسان حى لراوى القصة (ممثل النوع الإنسانى) ما نصه : *ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء* (يقصد : رفاقه أو قواه الحسية) *إلصاقاً، لا يُبرئك عنهـم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم ، وإذ لات حين تلك الغربة.*

يقول السهروردى فى ديباجة قصته : *إنى لما رأيت قصة حَـى بـن يقظـان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة، متعرية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم.. وهو السـرُّ الـذى تـترتَّب عليه مقامـاتُ أهل التصوف وأصحاب المكاشفات، وما أُشير إليه فى حَـىِّ بـن يقظـان إلا فـى آخر الكتاب حيث قيل (ولربما هاجر إليه أفراد من الناس) فأردتُ أن أذكـر منه شيئاً فى طرز قصة سميتها أنا قصة الغربة الغربية .*

وقصة السهروردى، التى أعاد فيها صياغة قصة ابن سينا، تُعد واحدةً مـن أروع نصوص الـتراث العربـى الإسـلامى؛ ومـع أنهـا تقـع فـى عـدد قليـل مـن الصفحات، إلا أن رمزيتها الشديدة وكثافـة التضمـين القرآنـى فيهـا ، جديـران بتوليد المزيد من المعانى فى كل مرة تُقرأ فيها القصة... ناهيك عن دقة المضمون ورهافتـه، بحيـث يمكـن القـول - بحق - أن هـذه القصـة لاتجـوز قراءتهـا إلا للخاصة، فعوام الناس ليس بوسعهم تحصيل شئ من معانيها الدقيقة .

تبدأ قصة **الغربـة** بقـول السـهروردى : *مبـدأ القصـة .. لمـا سـافرت مع أخى عاصم من ديار ماوراء النهر إلى بـلاد المغـرب لنصيـد طائفـة مـن طيـور*

ساحل اللجة الخضراء، فوقعنا بغتة فى القرية الظالم أهلها، أعنى مدينة القيروان .. إلخ .

فى هذه الفقرة الافتتاحية من القصة، نلمح مرةً أخرى، إطار الرحلة والسفر .. وهو ما رأيناه، سابقاً ، فى قصص ابن سينا. ففى **حي بن يقظان** يبدأ الحدث الروائى بميل الراوى ورفقائه **إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة** وفى **رسالة الطير** يبدأ الحدث بالآتى : **برزت طائفةٌ لتصيد بعض طيور..** وتتوالى الوقائع مع خروج الطائر/ الراوى خروجاً جزئياً من الشبكة .. وفى **سلامان وأبسال** نرى الرحلة إلى ما وراء البحر . والإطار نفسه يتجلّى فى قصة السهروردى **أصوات أجنحة جبرائيل** فهى تبدأ بالانطلاق من حجرة النساء، وبالخروج من قصر الأم ، عبر دهليز الأب ..

من هنا ، كان اختيار السهروردى لإطار الرحلة، متوافقاً مع البنية العامة للقصص الصوفى.. ليس الصوفى فحسب، فللرحلة عند المسلمين بعامة، أدبٌ خاصٌ ، متميزٌ ، تقترن فيه المعلومات المستقاة من الرحلات، بروعة البيان والحكاية عن عجائب الأرض - وهو ما يظهر فى الرحلات الشهيرة لابن بطوطة وابن جبير والقزوينى وغيرهم - لكن الرحلة عند السهروردى وأدباء الصوفية، رحلةٌ ذوقية.. فهى ليست بمثابة **ارتحال** فى المكان، إنما هى **سفرُ الروح** وعروجها لعالم الملكوت الأعلى .

وفى تراث الرحلة يقولون : *الرفيق قبل الطريق* .. والرفيق فى قصة السهروردى، الرمزية، هو العقل الإنسانى ؛ ذلك المشار إليه باسم **عاصم** لأن العقل هو عاصم الانسان من الزلل! فلما بدأت الرحلة ، رحلة الروح والعقل، كانت صحبة فى بدايات الطريق، أما قرب النهايات ، فلن تذكر القصة شيئاً عن صحبة **عاصم** ولن تتحدَّث بضمير المثنى، بل بالمفرد ..وتلك إشارة ضمنية

إلى أن الارتقاء فى الطريق الروحى، يبدأ فيه الإنسان برفقة **العقل** فإذا قطع المرء أشواطاً نحو ربه، فالمدار يكون على القلب لا العقل .. فالحقائق الربانية تعلو عن طور العقل والبصر، ولايستشف معانيها غير القلب والبصيرة.

والخروج فى الرحلة، كان من بلاد **ماوراء النهر** وهى البلاد التى كانت تقع حدودها شرقى مملكة خوارزم الإسلامية، والنهر هو نهر **جيحون** وقد جرت عادة المسلمين - آنذاك - بالإشارة إلى أقصى ممالك الإسلام من جهة الشرق بقولهم : ماوراء النهر .. لكن السهروردى هنا يتخذ المكان رمزاً ولايقصده بذاته ! وماوراء النهر فى القصة ، يدل على أقصى حدود الوجود الإنسانى، المعتاد، المعلوم .. أى الحياة البشرية العادية . والنهر هنا، يُقصد به : نهر الحياة الدنيوية .

والمقصد فى الرحلة هو **بلاد المغرب** وتلك إشارة إلى المجهول، ففى زمن السهروردى ، كان **المشرق** هو الجهة المعلومة التى تقف فيها حدود دول الإسلام الشرقية عند حد الصين - وكان المغول آنذاك هناك - أما المغرب فيحده المحيط الأعظم (المسمى اليوم : الأطلنطى) الذى لم يعبره أحدٌ وعاد سالماً ليحكى ما وراءه، وقد اشتهرت من زمن السهروردى قصة هؤلاء الفتية الذين ركبوا المحيط الأعظم، و لم يعودوا ، والناس فى انتظارهم .. وقد عُرفوا فى الأدبيات باسم **الفتية المغُرَّر بهم** ! ولهذا نجد السهروردى يجعل **بلاد المغرب** هى المقابل النوقى للوجود الإنسانى، فهى العالم الروحانى الذى يقابل العالم الحسى.

والغاية من الرحلة - كما تقول القصة - هى صيد **طائفة من طيور ساحل اللجة الخضراء** وهى إشارة مباشرة للنفحات الإلهية التى تترقَّبها أرواح العارفين ، تترقَّبها بالزهد وصالح الأعمال .. وقد ورد فى الحديث النبوى :/لا

أن لإلهكم فى أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها[1] .

لكن الإنسان حين تصبو روحه إلى النفحات الربانية، لايأمن آنئذٍ قواه الحسية، فالروح تهفو للعالم الأعلى، والجسد يُشَدُّ إلى ماهو أرضى؛ وقد يحدث أن تغلب شهواتُ البدن حنينَ الروح، فتقعد بها عن مواصلة رحلتها الذوقية.. وهذا ماحدث فى القصة إذ يقول السهروردى **فوقعنا بغتة فى القرية الظالم أهلها** وسوف نوضح فيما بعد ما المقصود بالقرية الظالم أهلها ، لكننا أولاً يجب أن نلاحظ أن هذا **الوقوع المباغت** تم التعبير عنه بصيغة الجمع بين الروح والعقل، أو بين بطل القصة وأخيه عاصم؛ إذ الهبوط الإنسانى إلى مهاوى الحس والمحسوسات لايستثنى العقل أو الروح، فالإنسان حين ينغمس فى الدنيا، ينغمس بروحه وعقله معاً .

والقرية **الظالم أهلها** تعبير قرآنى، حيث يقول الصالحون ﴿رَبَّنا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[2] مما يعنى أن السهروردى استفاد أيضاً مما يقترن بالآية من رغبة فى الخروج من هذه **القرية** فهو حين يلجأ إلى النص القرآنى لايقف عند حدود التضمين المباشر للنص، بل يضيف إليه ما يحيط بالنص من دلالات رحبة.. والقرية الظالم أهلها فى قصة السهروردى، تعنى الجسد وشهواته الحسية.

وتمضى قصة **الغربة الغربية** لتحكى عروج الروح من سجن الجسد، بعد إشارة سماوية جاء بها الهدهد - رمز الهداية والخبر اليقين- فتمر الروح فى عروجها بمراتب العالم العلوى، حتى تصل إلى المرتبة القصوى المشار إليها فى

---

(١) حديث مشهور ، اعتمد عليه الغزالى كثيراً فى سيرته الذاتية : المنقذ من الضلال .

(٢) سورة النساء ، آية ٧٥.

القصة بطور سيناء .. ولو توقفنا عند كل فقرة من فقرات القصة بالشرح والتحليل ؛ لطال بنا الوقوف، وخرجتْ هذه الدراسة عن الحيز المحدَّد ، إذْ تحتاج كل فقرة إلى صفحات مطوَّلة ، كما هو الحال فى الفقرة الأولى التى توقَّفنا عندها فيما سبق .. فلا يبقى أمامنا ، إلا اختتام الكلام بالإشارة إلى الصلة بين قصتىْ ابن سينا والسهروردى، وهو ما يمكن إجماله فى الآتى:

أولاً :

اصطنع السهروردى نفس أسلوب الرمز المكثف الذى كتب به ابن سينا **حَىُّ بن يقظان** وإن كان أسلوب السهروردى أكثر رمزاً وتكثيفاً .

ثانياً :

أعطت التضمينات القرآنية الكثيرة فى قصة السهروردى، رحابةً دلالية ومضامين أشد عمقاً مما نجده فى قصة ابن سينا .

ثالثاً :

تعد **الغربة الغربية** استكمالاً وتطويراً لقصة **حَىُّ بن يقظان** بأكثر مما تعد معارضة لها .. فقد أراد السهروردى ، كما قال فى ديباجة **الغربة الغربية** أن يضيف إلى القصة المزيد من التلويحات والإشارات العلوية ، التى وجد **حَىَّ بن يقظان** متعرية منها .

أخيراً :

اتفقت القصتان فى البنية العامة، وفى اتكائهما -معاً - على إطار الرحلة .. لكن رحلة ابن سينا **حى** كانت أرضيةً تتشوَّق للعروج، بينما اتخذت رحلة السهروردى فى الغربة خطاً عروجياً سماوياً.

الفصل الـرابـع

ابـــنُ النَّـفِـيـس

فى البدء ، لابد من الإشارة إلى أننى استخدم هنا لقب (ابن النفيس) على الرغم من ملاحظاتى القوية على صحة هذا اللقب ! فنحن نقصد : علاء الدين على بن الحرم القرشى، المتوفى ٦٨٧ هجرية .. وقد عُرف بلقب ابن النفيس – غالباً بطريق الخطأ– بعد وفاته بعشرات السنين ! و لم يُستخدم هذا اللقب فى حياته، ولاعند تلامذته، ولاعند معظم الأطباء العرب والمسلمين الذين جاءوا بعده.. و لم يظهر هذا اللقب إلا عند **الذهبى** ومن بعده **ابن فضل الله العمرى** وهما يؤرِّخان لهذا العلاَّمة الكبير . ومن هنا ، وضعنا لقبه : بين قوسين !

وعلى كل حال، فما تلك إلا إشارةٌ واجبة، وقد استقصينا الكلام فيها، فى بحثنا الذى قدَّمناه إلى مؤتمر (ابن النفيس) الذى انعقد بالكويت (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية) فى نوفمبر ١٩٩٧ .. كما تعرَّضنا للأمر تفصيلاً فى كتابنا – تحت الطبع– الذى بعنوان : ***علاء الدين (ابن النفيس) القرشى، إعادة اكتشاف***.

كذلك ، فلن نستفيض هنا فى الكلام عن شخصية ابن النفيس وأعماله، فقد خصَّصنا لذلك أربعةً من الكتب، اشتمل كُلٌّ كتابٍ منها على دراسةٍ مفصَّلة، وتحقيقٍ لنصٍّ من تراثه..[1] وقد نالت الكتبُ الأربعة -بحمد الله-

(١) وهى :

- **شرح فصول أبقراط**
- **رسالة الأعضاء** مع دراسة لمنهج ابن النفيس وإبداعاته العلمية .
- **المختصر فى علم أصول الحديث** مع دراسة شاملة لمؤلفات ابن النفيس المطبوعة والمخطوطة والمجهولة والمفقودة والمنحولة .
- **المختار من الأغذية** مع دراسة لنظرية التداوى بالغذاء .

تقدير الباحثين فى تاريخ العلوم، ونلتُ عليها بفضل الله، جائزة **الفقه الطبى وتحقيق التراث وفق أصول فن التحقيق** من مؤسسة الكويت للتقدم العلمى/ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، عام ١٩٩٤.

لذلك ؛ فسوف نقتصر الأمر هنا، على تقديم **أوفى** ترجمات الرجل، والتمهيد لقصته **فاضل بن ناطق** التى عَارض بها **حى بن يقظان** لابن سينا، باعتبارها حلقةً –رابعةً– من حلقات الاتصال التراثى ، الإبداعى، خلال هذه المسيرة الأدبية الفلسفية التى امتدت فى ثقافتنا، زماناً طويلاً ..من عصر ابن سينا، إلى عصر ابن النفيس.

والترجمة **الأوفى** أوردها المؤرخ ، ابن فضل الله العمرى، فى كتابه الموسوعى **مسالك الأبصار لأخبار ملوك الأمصار** .. وهو كتاب بعضه مطبوع وأغلبه مخطوط[1] . وتقع ترجمة (ابن النفيس) فى الأغلب المخطوط من الكتاب، وقد نشرها الدكتور بول غليونجى – على عِلاّتها ، ومن دون هوامش شارحة ! – كملحق لكتابه الذى بعنوان **ابن النفيس**[2] اعتماداً على مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة[3] .. وسوف نورد الترجمة المنشورة ، مع تصويب أخطاء النشر والإشارة لها فى الهوامش. أما **أخطاء التأليف** أعنى ما وقع فيه ابن

– وقد صدرت الكتب الأربعة، عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت، سنة ١٩٩٠: ١٩٩٢.

(١) راجع الفصل الذى كتبناه من هذه الموسوعة، ومؤلفها، وأجزائها المنشورة .. فى كتابنا **التراث المجهول** ص ٣١٥ وما بعدها .

(٢) د. بول غليونجى : ابن النفيس (سلسلة أعلام العرب – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣) ص ١٨٦ وما بعدها.

(٣) مخطوطة رقم ٩٩/ م (تاريخ) الجزء السابع، ص ٢٢٥.

فضل الله العُمَرى نفسه، وهو يترجم لابن النفيس ؛ فقد أفردنا لذلك فصلاً فى كتابنا -سالف الذكر- الذى نُعيد فيه اكتشاف (ابن النفيس) بعد سنوات طوال من العمل فى تراث هذا العلامة العبقرى .. يقول ابن فضل الله العُمَرى :

* * *

ومنهم على بن أبى الحزم . هو الإمام الفاضل الحكيم العلامة، علاء الدين بن النفيس القرشى الدمشقى، فردُ الدهر وواحده، وأخو كل علم ووالده، إمامُ الفضائل وتمام الأوائل، والجبل الذى لأيرقى عُلاه بالسلالم، والحبل الذى لايعلق به إلا الغريقُ السالم.

لم يبق إلا مَنْ اغترف منه غرفةً بيده، وأخذ منه حلية لمقلده. حلَّ مصر فى محل مَلِكها، ونسخت لياليها بإشراقه صبغة حلكها، وقرأ عليه بها الأعيانُ، وكلأُ[1] فضلُه وأعان.

ولم يكن على علمٍ واحد بمقتصر ، ولاشُبِّهه بالبحر الا مختصر . هذا إلى حسبٍ غير مرعوس ، وحسب[2] مثل جناح الطاووس، وشرف[3] قرشى[4] لايحل معه فى بطحائه[5] ولايحثّ فى البيد قِلاص[6] بطائه[7] . زكا محتداً،

---

(١) فى النشرة : وكلاء .. والكلأ : الزرع. والمراد من العبارة ، أن فضل ابن النفيس أثمر فى مصر وأعان العلماء والمتعلمين. والعبارة تُقرأ فى النشرة ، كأنها : وقرأ عليه بها الأعيانُ وكلاء فضله!

(٢) هكذا فى النشرة ، وصوابها : نسب.

(٣) فى النشرة : وشر.

(٤) الخطأ هنا من ابن فضل الله العمرى، فابن النفيس ينسب إلى قرية فى الشام -قرب دمشق- اسمها : القَرَش .. وليس إلى قريش .

(٥) فى النشرة : بطحاية.

(٦) القلاص ، جمع قلوص وهى الناقة.

(٧) فى النشرة : بطاية .

وزهى بيتاً، ولم يضرب غير متوسط السماء وتداً . وكمّل ذاته بكرمٍ وخير، ومجّد فى أولٍ وأخير. ومزايا استحقاق، وسجايا كحواشى النسيم الرقاق، ومحاسن كطوالع النجوم ما فيها شقاق.

قال ابن أبى أصيبعة : نشأ بدمشق، واشتغل بها فى الطب على المهذّب الدَّخْوار[1] . وكان الدخوار منجباً ، تخرَّج عليه جماعة منهم الرضى[2] وابن قاضى بعلبك والشمس الكُلّى[3] .

وكان علاء الدين إماماً فى علم الطب ، لايضاهى فى ذلك، ولايدانى استحضاراً واستنباطاً . واشتغل على كِبر، وله فيه التصانيف الفائقة والتواليف الرائقة . صنّف كتاب **الشامل فى الطب**[4] تدل فهرسته على أنه يكون فى ثلاثمائة سِفر؛ هكذا ذكر بعض أصحابه، وبيَّض منها ثمانين سِفراً، وهى الآن وقف بالبيمارستان المنصورى بالقاهرة[5] . وكتاب **المهذب فى الكحل**[6] وشَرَحَ القانون لابن سينا فى عدة أسفار، وغير ذلك فى الطب ، وهو كان الغالب عليه.

وأخبرنى شيخنا **أبو الثناء محمود** أنه كان يكتب إذا صنّف، من صدره، من غير مراجعةٍ حال التصنيف. وله معرفة بالمنطق ، وصنّف فيه مختصراً[7]

---

(١) هو : مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار، رئيس الأطباء ، المتوفى ٦٢٨ هجرية.

(٢) هو : رضى الدين الحلبى ، الطبيب المشهور.

(٣) هو : شمس الدين الكلى (لقِّب بذلك، لأنه كان يحفظ كليات القانون لابن سينا)

(٤) نقوم حالياً بتحقيق هذا الكتاب .. وسوف يقع بعد تمامه ، بإذن الله ، فى أربعين جزءاً .

(٥) هو المعروف اليوم ، بمستشفى قلاوون للرمد .

(٦) حقّقه د. محمد ظافر الوفائى ، د. محمد رواس قلعة جى (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – الربط ١٩٨٨)

(٧) هو كتاب الوريقات فى المنطق انتهينا مؤخراً من تحقيقه .

وشَرَح الهداية لابن سينا فى المنطق، وكان لايميل فـى هـذا الفـن، إلا إلى طريقـة المتقدمين كـأبى نصـر[1] وابـن سينا، ويكـره طريقـة الأفضـل الخونجـى والأثـير الأبهرى .

وصنَّف فى أصول الفقه، والفقه ، والعربية، والحديث، وعلم البيان؛ وغير ذلك. ولم يكن فى هذه العلوم بالمتقدم ، إنما كان لـه فيهـا مشـاركةٌ مـا ، وقـد اختصر من تصنيفه فى العربية كتاباً فى سفرين، أبدى فيه عِللا تخالف كلام أهل الفن، ولم يكن قرأ فى هذا الفـن سـوى الأنموذج للزمخشـرى، قـرأه علـى ابـن النحاس وتجاسر به ، على أن صنَّف فى هذا العلم .

وعليه، وعلى العماد النابلسى، تخرَّج الأطباءُ بمصر والقاهرة. وكان شيخاً طوالاً، أسيل[2] الخدين، نحيفاً ، ذا مروءة . وحُكى أنه فى عِلَّته التى توفى فيها، أشار عليه بعض أصحابه الأطباء، بتناول شئ من الخمر، إذ كان صالحاً لعلتـه - على ما زعموا- فأبى أن يتناول شيئاً منه، وقال : لاألقى الله تعالى وفى بـاطنى شئ من الخمر .

وكان قد ابتنى داراً بالقاهرة، وفرشها بالرخام حتـى إيوانهـا، ومـا رأيـتُ إيواناً مرخماً فى غـير هـذه الدار. ولم يكـن مزوَّجـاً، ووقـف داره وكُتبه علـى البيمارستان المنصورى، وكـان ينقـض[3] كـلام جـالينوس، ويصفـه بـالعى والإسهـاب الذى ليس تحته طائل. وهذا بخلاف النابلسى، فإنه كان يعظِّمـه

---

(١) الفارابى .

(٢) فى النشرة : أسبل .

(٣) أصلحها بول غليونجى إلى يغض من وأشار إلى أن مايرهوف صحَّحها إلى بعض كـلام والصواب هو ما ورد فى المخطوطة ، وأثبتناه هنا؛ حيث كان ابن النفيس بالفعل، ينقـض كثيراً آراء جالينوس.

ويحثُّ على قراءة كلام جالينوس .

وكان علاء الدين قد نزل يدرس بالمسرورية بالقاهرة، فى الفقه . وذكروا أنه شرح من أول التنبيه[1] إلى باب السهو، شرحاً حسناً. ومرض -رحمه الله تعالى - ستة أيام ، أولها يوم الأحد، وتوفى فى سحر يوم الجمعة الحادى والعشرين من ذى القعدة، سنة سبع وثمانين وستمائة بالقاهرة.

قال أبو الصفاء: أخبرنى الإمام العلامة الشيخ برهان الدين الرشيد، خطيب جامع أمير حسين بالقاهرة ، قال : **كان العلاء بن النفيس ، إذا أراد التصنيف، توضع له الأقلام مبريّة ، ويدير وجهه إلى الحائط، ويأخذ فى التصنيف، إملاءً من خاطره، ويكتب مثل السيل إذا تحدّر .. فإذا كَلَّ القلم أو حفى ، رمى به وتناول غيره، لئلا يضيع عليه الزمان فى برى القلم .**

قلتُ : وبهذا حدثنى شيخنا أبو الثناء محمود . قال أبو الصفاء: وأخبرنى شيخنا نجم الدين الصفدى، أن ابن النحاس كان يقول : **لا أرضى بكلام أحد فى القاهرة فى النحو ، غير كلام ابن النفيس** ! أو كما قال. وقد رأيت له كتابا صغيراً، عارض به رسالة **حى بن يقظان** لابن سينا، ووسمه بكتاب **فاضل ابن ناطق** وانتصر فيه لمذهب أهل الإسلام، وآرائهم فى النبوات والشرائع والبعث الجسمانى وخراب العالم. ولعمرى، لقد أبدع فيها، ودلَّ على قدرته، وصحة ذهنه، وتمكُّنه فى العلوم العقلية.

وأخبرنا السديد الدمياطى الحكيم بالقاهرة ، وكان من تلاميذه ، قال: **اجتمع ليلة هو وابن واصل، وأنا نائم عندهما ،فلما فرغا من صلاة العشاء الآخرة، شرعا فى البحث ، وانتقلا من علم إلى علم ؛ والشيخ علاء الدين**

---

(١) كتاب مشهور فى الفقه الشافعى، للشيرازى.

في كل ذلك ، يبحث برياضة ولا انزعاج ، وأما القاضي علاء الدين، فإنه ينزعج، ويعلو صوته، وتحمرُّ عيناه ، وتنتفخ عروق رقبته ؛ ولم يزالا كذلك، إلى أن أسفر الصبح ، فلما انفصل الحال، قال القاضي جمال الدين : ياشيخ علاء الدين ، أما نحن ، فعندنا مسائل ونُكت وقواعد، وأما أنت فعندك خزائن علوم.

وقال أبو الصفا: قال السديد ، أيضاً ، قلت له : ياسيدى، لو شرحت الشفاء لابن سينا، كان خيراً من شرح القانون، لضرورة الناس إلى ذلك. فقال: الشفاء عليَّ فيه مواضع . قلت[1] : يريد، أنه ما فهم تلك المواضع ، لأن عبارة الرئيس في الشفاء غلقة . قال: وأخبرني آخر، قال: دخل الشيخ علاء الدين مرَّة، إلى الحمَّام التي في باب الزهومة، فلما كان في بعض تغسيله، خرج إلى مسلخ الحمام، واستدعى بدواةٍ وقلم وورق، وأخذ في تصنيف مقالة في النبض، إلى أن أنهاها، ثم عاد ودخل الحمام، وكمَّل تغسيله. وقيل إنه قال : لو لم أعلم أن تصانيفي تبقى بعدى عشرة آلاف سنة، ما وضعتها والعهدة في ذلك، على مَنْ نقله عنه.

وعلى الجملة .. كان إماماً عظيماً، وكبيراً من الأفاضل جسيماً . وكان يقال: هو ابن سينا الثاني.

قال: ونقلت من ترجمته، في مكان لا أعرف مَنْ هو الذى وضعه، قال : شَرَحَ القانون في عشرين مجلداً ، شرحاً حَلَّ فيه المواضع الحكمية، ورتَّب فيه القياسات المنطقية، وبيَّن فيه الإشكالات الطبية. ولم يُسبق إلى هذا الشرح، لأن قصارى كل مَنْ شرحه، أن يقتصر على الكليات إلى نبض الحبالى، ولايجرى فيه ذكر الطب إلا نادراً .

---

(١) في النشرة : تريد تسويداً (والزيادة من كتاب : الوافي بالوفيات)

وشَرَحَ كتب أبقراط كلها ، ولأكثرها شرحان: مطول ومختصر. وشرح الإشارات[1] وكان يحفظ كليات القانون، ويعظِّم كلام أبقراط[2] ، ولا يشير على مشتغلٍ بغير القانون؛ وهو الذى جسَّر الناس على هذا الكتاب.

وكان لايحجب نفسه عن الإفادة ليلاً ولا نهاراً، وكان يحضر مجلسه فى داره، جماعةٌ من الأمراء، والمهذّب بن أبى حليقة رئيس الطباء ، وشرف الدين ابن الصغير، وأكابر الأطباء .. ويجلس الناس فى طبقاتهم .

ومن تلاميذه الأعيان : البدر حسن الرئيس، وأمين الدولة ابن القف، والسديد الدمياطى، وأبو الفرج الإسكندرى، وأبو الفرج ابن الصغير. وحدَّثنى عنه غير واحد، منهم شيخنا أبو الفتح اليعمرى، قال : كان ابن النفيس على وفور علمه بالطب، وإتقانه لفروعه وأصوله، قليل البصر بالعلاج؛ فإذا وصف، لايخرج بأحدٍ عن مألوفه، ولايصف دواءً ما أمكنه غذاءً، ولا مركّباً ما أمكنه الاستغناء بمفرد ، وكان ربما وصف القمحية لمن شكا القرحة، والتطماج لمن شكا هواءً، والخروب والقضامة لمن شكا إسهالاً ؛ ومن هذا ومثله، ولكلٍّ ما يلائم مأكله ويشاكلها . حتى قال له العطار الشرابى، الذى كان يجلس عنده: إذا أردت أنك تصف مثل هذه الوصفات، اقعد على دكان اللّحّام، وأما إذا قعدت عندى، فلا تصف إلا السكر والشراب والأدوية !

وحكى لى شيخنا أبو الثناء الحلبى الكاتب، قال: شكوت إلى ابن النفيس عقالاً فى يدى، فقال لى: وأنا والله به عقال. فقلت له: فبأى شئ أداويه؟ فقال: والله ما أعرف بأى شئ أداويه. ثم لم يزدنى فى على هذا.

* * *

---

(١) الإشارات والتنبيهات ، كتابٌ مشهور لابن سينا .

(٢) هكذا وردت.. وأظن صوابها : ابن سينا .

وكما يظهر من الترجمة السابقة، فقد كان (ابن النفيس) مقدِّراً لمكانة ابن سينا العلمية، ومعترفاً له بالفضل ووجوب التبجيل، لذا نراه دائم الإشارة لابن سينا بقوله **الشيخ الرئيس رحمه الله**.. وهي عبارة تتكرّر في كل فقرة من فقرات تلك الشروح المتعددة، التي وضعها ابن النفيس على كتاب ابن سينا الأشهر **القانون في الطب**[1] .

ويبدو أن تقدير ابن النفيس قد اقتصر على مكانة ابن سينا الطبية فقط، ذلك أنه اتخذ موقفاً مغايراً بصدد مؤلفات ابن سينا الفلسفية، فنراه يُعرض عن شرح كتاب **الشفاء** في الفلسفة والمنطق ، متعلّلاً بأن عباراته - على حد تعبير ابن النفيس : **غلقةٌ في بعض المواضع** وهو اعتذارٌ لطيف يشهد بتواضع ابن النفيس من جهة ، ويشهد من الجهة الأخرى بعدم حماسه للدخول في جانب الإبداع الفلسفي لابن سينا .

لكن ابن النفيس بعد قراءته لقصة **حي بن يقظان** كما كتبها ابن سينا، لم يجد بُدّاً من تناول الرسالة بالنقد والمعارضة؛ ومن هنا كتب رسالته **فاضل بن ناطق** التي تُعرف أيضاً بعنوان آخر هو **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**.

.. كان ابن سينا في رسالته، **يقصُّ** حكاية الإنسانَ **حي** الذي قاده العقل **يقظان** في رحلة معرفية بأقطار الأرض حتى وصل إلى الملكوت الأعلى ، في محاولة للاتصال بعالم العقول العلوية الصادرة عن الله. وكما قلنا فيما سبق، فقد انطوت رسالة ابن سينا على قدر كبير من الرمزية الساحرة، وانطوت أيضاً، على مضمون خطير؛ يتلخّص في أن العقل الإنساني المنتبه، يمكنه العروج إلى

---

(١) راجع شروح ابن النفيس على كتاب القانون، في دراستنا الممهدة لتحقيق كتابه : **المختصر في أصول علم الحديث**.

العالم الأعلى دون عون النبوة! و لم يصرِّح ابن سينا بذلك، وإنما صاغ رحلة **حى بن يقظان** العارجة إلى الملكوت الأعلى، دون أى استعانة بملمحٍ نبوىٍّ شرعىٍّ، مما يجعل موقفه شديد الصلة بموقف البراهمة الذين ينكرون النبوات، بدعوى أن البشر العقلاء ليسوا بحاجة إليها – ففى العقل كفاية لهم – أما غير العقلاء، فلن تثمر النبوة معهم شيئاً !

وانفعل ابن النفيس بقصة **حى بن يقظان** وبما تُلمح إليه من مضمون خطير على النبوات والشرائع.. خاصةً وهو يعرف أن ابن سينا، متهمٌ أيضاً بالقول بقِدَم العالم وبإنكار البعث الجسمانى، وهى التُّهم التى أثارت حجة الإسلام الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية) ففنّدها، وقال بكفر القائل بها فى كتابه **تهافت الفلاسفة** .

وإذا تأمَّلنا العنوان الذى اختاره ابن النفيس لمعالجته (الخاصة) لهذه القصة، فسوف نراه يضع فى مقابل **حى بن يقظان** التسمية الرمزية **فاضل بن ناطق** كإشارة إلى **الفضيلة** النابعة من القوة الإنسانية، المميزة للإنسان من سائر الحيوان وهى **النطق** .

فإذا كان ابن سينا يعوِّل على انتباه العقل فى الإنسان، فإن ابن النفيس يبرز الفضيلة فى مواجهة العقل . ثم يجعل ابن النفيس القصة، مرويةً بالسند عن الرجل المسمى **كامل** وهى إشارة مباشرة إلى الكمالات النبوية المحمدية ! ولذلك جعل ابن النفيس للقصة عنواناً جانبياً هو : **الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية**.

وإذا كان ابن سينا قريب الصلة فى قصته من موقف البراهمة المنكرين للنبوات .. فإن ابن النفيس فى رسالته، وثيق الصلة بالموقف العام للفكر

الإسلامى، ذلك الموقف الذى عبَّر عنه الإمام الشافعى بقوله **نحن أمةُ السَّنَد** لـذا نراه يحكى وقائع القصة ، بإسنادها إلى **كامل** .

تبدأ رسالة ابن النفيس بقوله :

قال الفقير إلى الله تعالى، علىّ بن أبى الحـرم القرشـى.. فـإن قصـدى فـى هذه الرسالة، اقتصاص ما ذكره فاضل بن ناطق عن الرجل المسمى بكامل فيمـا يتعلـق بالسـيرة النبويـة والسُّـنة الشـرعية ، علـى طريـق الإجمـال، ملتزمـاً تــرك الإسهاب، ومُعرضاً عن الإغماض، وموضحاً للمطالـب بقـدر الإمكـان، ومرّتبـاً كلامى على أربعة فنون :

الفن الأول، فى بيان كيفية تكوُّن هذا الإنسان المسمى بكامل، وكيفيـة وصوله إلى تعُرف العلوم والنبوّات .

الفن الثانى ، فى كيفية وصوله إلى تعرُّف السيرة النبوية .

الفن الثالث ، فى كيفية وصوله إلى تعرُّف السُّنن الشرعية.

الفن الرابع ، فى كيفية وصوله إلى معرفة الحوادث التى تكون بعد وفاة خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه، وعليهم أجمعين.

وكما يظهر من **فنون** رسالة ابن النفيس، أو فصول قصته ؛ فإنه قصد فـى المقام الأول إلى إبراز أهمية الرسالة والشريعة للعقل الإنسانى، وإبراز المرتبة التـى تلى **الانتباه** و **اليقظة** وهى مرتبة **الفضيلة** و **الكمال** .

وراح ابن النفيس فى رسـالته، يتتبّع تطـور التـاريخ الإسـلامى فـى عصـر النبوه وما تلاه من عصور، ليدلّل على أن ما وقع فى تاريخ الإسلام، كان نتيجة لمنطق معين تمليه ضرورة الأشياء. وقد انتقد بعض المستشـرقين ابـن النفيـس فـى

ذلك، وفهموا أنه يبرر كل ما وقع من أحداث التناحر على السلطة، واعتبروه ــ بالتالى ــ طليعة التقهقر فى التاريخ الإسلامى ! وهذا ما ذكره المستشرق جورج سارتون، وهو يتحدَّث عن رسالة ابن النفيس، تحت عنوان: أسباب تأخُّر المسلمين .

والحقيقة ، أن ابن النفيس كان يقدِّم فى صياغته الجديدة لقصة **حى بن يقظان** قراءةً خاصة للتاريخ الإسلامى، ويعبِّر عن موقف أهل السنة والجماعة بخصوص التاريخ الإسلامى ودول الإسلام، ولايمكن اعتبار هذه الرؤية سبباً فى تأخُّر المسلمين . فلقد تأخر المسلمون -كما نعتقد- بسبب عدم وقوفهم بقوة أمام ما فعله الغرب فى العالم الإسلامى .. وتلك قصةٌ أخرى، حديثها يطول.

وإذا عدنا لنص **فاضل بن ناطق** فسوف نرى أن الغاية الأولى لابن النفيس منه، كانت التأكيد على ضرورة النبوة، والتأكيد على أن العقل لن يصل إلى الملكوت الأعلى ، بغير تلك العناية الإلهية المتمثلة فى النبوة والشريعة .

.. هذا على مستوى **المضمون** الفكرى، أو **الخطاب** الروائى فى نصِّ ابن النفيس . أما من ناحية **الشكل** والصياغة الأسلوبية، فقد اعتمد ابن النفيس على السرد الهادئ ، من دون افتعال أو نتوءات بلاغية ، هادفاً من ذلك تحقيق أكبر قدر من **الإقناع** . وقد صرَّح هو فى بداية **القصة** بأن : *قصدى فى هذه الرسالة اقتصاص ما ذكره **فاضل بن ناطق** عن الرجل المسمى بـ **كامل** .. ملتزماً ترك الإسهاب ، ومعرضاً عن الإغماض، وموضحاً للمطالب بقدر الإمكان* .

المؤلف هنا يرمى إلى **إيضاح المطالب** وهو تعبير كلامى -نسبةً إلى : علم الكلام- يُشار به إلى القضايا العقائدية المراد إثباتها .. وهو يسعى إلى ذلك **الإيضاح** بعيداً عن كل إسهاب وغموض، حتى يحقِّق خطابه. ولايفوتنا هنا

استخدام (ابن النفيس) لتعبير **اقتصاص** ! وكان السياق يقتضى أن يستخدم تعبير **رواية** لأنه يروى **عن** : **فاضل** ما رواه الأخير عن : **كامل** .. ونحن نعلم أن لابن النفيس اشتغالٌ بعلوم الحديث والرواية ، وله فى ذلك كتاب **المختصر فى أصول علم الحديث** لكنه مع ذلك، لايستخدم اللفظة المتداولة فى علم الحديث، وإنما اللفظة الدالة على التأليف الأدبى خصوصاً : اقتصاص .. وهى اللفظة نفسها، التى استخدمها ابن سينا[1] .

ابن النفيس ، إذن يقدم لنا نصّاً قصصياً.. ويختار الشكل الروائى بالذات، ليفصح عن **مطالب** يخالف فيها ما قرَّره ابن سينا من قبله، دون أن يذكر اسمه، أو يُحيل إليه .. كما فعل السهروردى ! وتلك إشارة أخرى إلى أنه يؤسِّس خطاباً خاصاً به.

وتتجلّى النزعة **الروائية** فى نص ابن النفيس ، منذ البداية .. فهو لايبدأ بمناقشات **نظرية** لأفكار سابقيه، مثلما هو الحال عند ابن طفيل. ولا يعلن معارضته لنصِّ ابن سينا، مثلما فعل السهروردى .. وإنما يبدأ بصورة بصرية مكثفة ، يعلِّل بها **وجود** بطل القصة. يقول :

> ***إنه اتفق حدوث سيلٌ كبير فى جزيرة معتدلة الهواء، كثيرة العشب والأشجار والثمار ، وخالط هذا السيل ترابٌ كثير ..***

والمدهش ، أن ابن النفيس فى مدخله **الروائى** هذا، يقرِّر ببساطة شديدة: التولُّد الذاتى لبطل القصة ! وكان المظنون به ، وهو الفقيه الشافعى، والمحدِّث؛ أن يلجأ إلى غير ذلك من الأسباب المؤدية لوجود **كامل** فيورد -مثلاً- قصة أخت الملك التى خافت افتضاح أمرها ، فوضعت وليدها فى تابوت .. إلخ ،

---

[1] فى ديباجة حى بن يقظان : *فإن إصراركم معشر إخوانى على اقتصاص .*

وهو ما فعله ابن طفيل .. إلا أنه لم يضطر إلى ذلك ! ربما لمساحة الحرية المتاحة فى مصر آنذاك ، وهو ما لم يكن متاحاً فى الأندلس أيام ابن طفيل .

ويحرص (ابن النفيس) فى قصته ، على إثراء الصور بالوصف التفصيلى ، الداعى إلى معايشة القارئ لبطل القصة .. فحين خرج الأخير من المغارة التى تولّد فيها تولُّداً ذاتياً :

شاهد الفضاء، والضوء، وأشجار تلك الجزيرة .. وسمع أصوات الطيور وخرير ماء البحر والأنهار، وحفيف الرياح، وشَمّ روائح الزهور والنبات ..

غير أن المؤلف ، حين يغوص فى الوقائع ، يتخفّف شيئاً فشيئاً من الوصف الخارجى للجزيرة التى عاش فيها بطل القصة، ويمعن فى الوصف الداخلى لتأملاته وأفكاره ؛ وهنا تتوالى مفردات مثل: ثم أخذ فى التفكير .. وتأمَّل .. حاد فكره .. ففكَّر .. فقال فى نفسه .. ثم تفكَّر .. إلخ.

وفجأةً ، فى سياق هذا التتابع الروائى للعالمين، الخارجى والجوانى، لبطل القصة .. يختفى الراوى ! ويظهر المؤلف (ابن النفيس) :

ثم انتقل (كامل) بعد ذلك إلى الأجسام السماوية ، وشاهد حركاتها ، ونظام بعضها مع بعض، ودورانها ، ونحو ذلك ، على ما بيَّناه فى غير هذا الكتاب !

فهل سها ابن النفيس، فأزاح الراوى وأطلَّ هو على النصّ، مشيراً إلى كتبه الأخرى .. أم أنه تعمَّد هذه الإزاحة، ليُحدِث توتراً ما فى النص ، بعدما استسلم قارئه للوقائع المعيشة لبطل القصة ، وشاركه جولاته وجولانه.. فإذا بالمؤلِّف يتدخّل ليفصل بين البطل كامل وقارئ قصته، ليُشعر الأخير أن القصة

هى محض **إطار** لخطاب (ابن النفيس) المعرفى .. ومن ثم، فهو يحيل هذا القارئ إلى كتبه الأخرى، التى فصَّلت آرائه الفلكية ؟!

وهذه **التنقية** المشار إليها ، لم يسرف ابن النفيس فى استخدامها -مثلما فعل ابن طفيل - كيلاً تزيد عملية التوتُّر لدى القارئ ، ومن ثَمَّ ، يخرج عن **العالم الروائى** الذى أراد (ابن النفيس) **أن** يفصح عن **مطالبه** من خلاله .

وخلال **الفن الأول** من القصة، كان لدينا صوتٌ واحد، هو الراوى .. وشخصيةٌ واحدة، هى شخصية البطل : كامل . ولكنه حينما خرج النصُّ من تأمُّل الوجود الطبيعى ، والتعرُّف على الخالق ، وضرورة النبوة.. دخلت شخصيةٌ جديدة فى النص، مع بداية **الفن الثانى** فكان الكلامُ عن النبى ﷺ وسيرته وأحواله ورسالته .. مروياً على لسان **الراوى** عن **فاضل بن ناطق** عن **الرجل المسمى بكامل**. وهى براعة من (ابن النفيس) فى توظيف الشخصيات، فهو حين يخرج من العالم الخاص للبطل ، إلى عالمنا المشترك؛ فلابد من تعدُّد الأصوات.. ولابد من الرواية ، والعنعنة ، والسند.

لكن نصُّ ابن النفيس ، ابتداءً من **الفن الثانى** بدأ يدخل تدريجياً إلى ما يمكن تسميته منطق التاريخ ، أو فلسفة التاريخ ، ويخرج -تدريجياً - من العالم الثرى الذى ظهر فى الفن الأول .. ومن هنا ، اقتصرنا فى نشرتنا للنصوص المحقَّقة ، على **الفن الأول** من نصِّ ابن النفيس ، **لأنه** هو الذى يدخل فى دائرة الإبداع والقصِّ والتفلسف .. ولا كذلك، بقيةُ فنون النصِّ .

خاتمة الدراسة

التقينا فى الفصول الأربعة لهذه الدراسة ، بأربعة مبدعين كبار فى تاريخ الأدب العربى، لم يُعرفوا كأدباء .. عُرف **ابن سينا** كفيلسوف وطبيب، وعُرف **السهروردى** كصوفى وفيلسوف ، وعُرف **ابن طفيل** كمتفلسف، وعُرف **ابن النفيس** كطبيب مرموق . فأردنا بهذه الدراسة إلقاء الضوء على إنتاجهم الأدبى، الفلسفى، المبدع .. عبر مسيرة إبداعية واحدة، امتدت ستةً وعشرين عقداً من الزمان ، هى الفترة الممتدة من ابن سينا (المتوفى ٤٢٨ هجرية) حتى علاء الدين على بن الحرم القرشى (ابن النفيس) المتوفى ٦٨٧ هجرية.

ودارسو الأدب عندنا ، يؤكد **أن الرواية العربية** بدأت مع **زينب** لمحمد حسين هيكل .. من دون اعتبار لتاريخ طويل من الإبداع الأدبى السابق على رواية **زينب** بقرون . وهم يتعلّلون بأنهم يطبِّقون مفهوم **الرواية** بالمعنى الحديث! ولايلتفتون إلى أن هذا المفهوم الحديث هو **فقط** المفهوم الغربى/ الأوروبى للرواية .. ولكن الغرب الأوروبى –فى الحقيقة – ليس هو **الإنسانية** كلها. وهناك مفاهيم أخرى، ظهرت وتطوَّرت عبر تاريخنا الثقافى الطويل الممتد، ذلك التاريخ الذى شهد إبداعاً أدبياً متنوعاً ما بين المقامة، والسيرة الذاتية، والقصة (القصيرة .. والطويلة)

أما دارسو الفلسفة ، فقد عكفوا عند دراسة تراثنا الفكرى على موضوعات بعينها، مكررة ، باهتة .. لاتضيف جديداً لمعرفتنا بطبيعة الفكر الفلسفى الإسلامى وتطوره. تراهم إذا درسوا **ابن سينا** يعتمدون على كتابيه **الشفاء والإشارات** ، مع أن ابن سينا ، بنفسه ، أشار إلى أن ما احتوى عليه

الشفاء ليس مذهبه، وإنما هو طريق المشائين أو المذهب الأرسطى ! ومع ذلك، ففى الجامعات اليوم، ما يقرب من مائة رسالة ماجستير ودكتوراه ، كلها تتجاهل هذه الحقيقة ، وتقدّم لنا أرسطو على أنه ابن سينا مما يمهّد بعد ذلك للدعوى القائلة بأن الأخير لم يكن فيلسوفاً مبدعاً، وإنما هو صدى للفلسفة الأرسطية ! ولو كان دراسونا، قد توغلوا فى أعمال ابن سينا الإبداعية .. لوجدوا هناك معيناً فلسفياً عميق الغور .

ولدراسى الأدب ، ودارسى الفلسفة .. وضعنا هذا الكتاب ، بقسميه: الدراسة ، التحقيق . لعله يكون باباً جديداً، يدخلون منه إلى البحث بعقلية مختلفة .

ونود ، أخيراً ، التأكيد من خلال هذه النصوص الأربعة ، على عملية التواصل التراثى التى امتدت طيلة التاريخ الثقافى للحضارة العربية الإسلامية، فابن سينا يلتقط خيط حى بن يقظان من ركام الأفكار الفلسفية المطمورة، التى رمز لها فلاسفة الإسكندرية .. فيصوغ نصَّه القصصى المبدع ، متواصلاً مع مَنْ سبقوه، وليتواصل معه من لحقوه، من مفكرى العرب والمسلمين .. فيصوغ ابن طفيل، والسهروردى، وابن النفيس ، إبداعاتهم .. بعدما التقطوا الخيط من ابن سينا.

وعلى هذا النحو ، اتصل الخيطُ .. وظلَّ تراثنا متّصلاً .

القسم الثانى : التحقيق

حَىُّ بنُ يَقْظَان

فى أربع صياغات تراثية

أولاً

حَيُّ بنُ يَقْظَان

لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله، وإليه أُنيب. وبعد.. فإن إصراركم معشر إخوانى، على اقتصاص[1] شرح قصة حى بن يقظان هزم لجاجى فى الامتناع، وحلَّ عقد عزمى فى المماطلة والدفاع، فانقدتُ لمساعدتكم؛ وبالله التوفيق .

* * *

إنه قد تيسَّر لى ، حين مقامى ببلادى برزة[2] أن ملتُ[3] برفقائى إلى بعض المتنزهات[4] المكتنفة لتلك البقعة، فبينا نحن نتطاوف ، إذ عنَّ لنا شيخٌ بهىٌّ قد أوغل فى السن، وأخنت عليه السنون، وهو فى طراوة العِز، لم يهن منه عَظْمٌ، ولا تضعضع له ركن. وما عليه من المشيب، إلا وراء من يشيب .. فنزعتُ إلى مخاطبته، وانبعثتُ من ذات نفسى لمداخلته ومجاورته، فملت برفقائى إليه ، فلما دنونا منه، بدأنا هو بالتحية والسلام، وافترّ عن لهجة مقبولة. وتنازعنا الحديث، حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كُنه أحواله، واستعلامه سِنَّه وصناعته، بل اسمه ونسبه وبلده .. فقال :

---

(١) فى بعض الطبعات : اقتضائى.

(٢) برزة : يقصد بها الجسم الإنسانى. وقد استخدم ابن سينا هذه التسمية بالذات، ليشير إلى بروز العقل من خلال الجسم ، وتجلى النفس من خلال الأعضاء الظاهرة.

(٣) فى أغلب الطبعات: تيسرت لى حين مقامى ببلادى برزة برفقائى إلى بعض المتنزهات (والمعنى لايستقيم على هذا النحو !)

(٤) المقصود بالمتنزهات هنا : الأمور العقلية والتأملات .. ولاننسى هنا، أن ابن سينا كتب القصة وهو حبيس سجن قلعة همدان بأمر تاج الملك، و لم يكن أمامه إلا الإستغراق فى تلك التأملات.

أما اسمى ونسبى، فحى بن يقظان. وأما بلدى، فمدينة بيت المقدس وأما حرفتى ، فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً، ووجهى إلى أبى، وهى حى وقد عُطوتُ منه مفاتيح العلوم كُلاً ، فهدانى الطريق السالكة إلى نواحى العالم، حتى زويت بسياحتى آفاق الأقاليم.

فمازلنا نطارحه المسائل فى العلوم، ونستفهمه غوامضها، حتى تخلّصنا إلى علم الفراسة، فرأيت من إصابته فيه، ما قضيت له آخر العجب، وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا إلى خبرها، فقال :

إن علم الفراسة لمن العلوم التى تنقد عائدتها نقداً، فيعلن ما يُسِرُّه كُلٌّ من سجيته، فيكون تبسُّطك إليه، وتقلُّصك عنه، بحسبه .. وإن الفراسة لتدل منك على عفوٍ من الخلائق، ومنتقشٍ من الطين، ومواتٍ من الطبائع، وإذا مسَّتك يد الإصلاح أتقنتك، وإن خرطك العار فى سلك الذلة انخرطت . وحولك هؤلاء الذين لايبرحون عنك، إنهم لرفقة سوء ، ولن تكاد تسلم منهم، وسيفتنونك أو تكتنفك عصمةٌ وافرة. وأما هذا الذى أمامك ، فباهتٌ مهذارٌ يلفّق الباطل تلفيقاً، ويختلق الزور اختلاقاً، ويأتيك بأنباء ما لم تروده، قد درن[1] حقّها بالباطل وضرب صدقها بالكذب، على أنه هو عينك وطليعك، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك، وعزب من مقامك، وإنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله، والتقاط صدقه من زوره، واستخلاص صوابه من غواشى خطئه، إذ لابد لك منه، فربما أخذ التوفيق بيدك ورفعك عن محيط الضلالة، وربما أوقفك التحيُّر ، وربما غَرَّك شاهدُ الزور.

---

(١) الدرن : الوسخ . ودرنَ الشئ ، لطّخه بالوساخ (لسان العرب ٩٧٤/١) والمقصود هنا أن المخيلة قد تلفق وتلبس الحق بالباطل.

وهذا الذى عن يمينك أهوج، إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح و لم يطأطئه الرفق، كأنه نار فى حطب، أو سيل فى صبب، أو قرم مغتلم، أو سبع ثائر. وهذا الذى عن يسارك ، فقذر، شره، قرم، شبق؛ لايملأ بطنه إلا التراب، ولايسد غرثه إلا الرغام .. لعقه لحسه، طعمة حرصه . كأنه خنزير أُجيع، ثم أُرسل فى الجلة.

ولقد أُلصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً ، لايُبرئك عنهم إلا غربةٌ تأخذك إلى بلاد لم يطأها أشالهم، وإذ لات حين تلك الغربة، ولامحيص لك عنهم، فلتطلهم يدك وليغلبهم سلطانك، وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة، وسُمهُم سَوْم الاعتدال، فإنك إن متنت لهم سخّرتهم و لم يسخّروك ، وركبتهم و لم يركبوك.

ومن توافق حيلك فيهم، أن تتسلّط بهذا الشكس الزعر، على هذا الأرعن النهم، تزبره[1] زبراً ، فتكسره كسراً. وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر، بخلابة هذا الأرعن الملق ، فتخفضه خفضاً.

وأما هذا المموه[2] المتخرض ، فلا تحتجّ إليه، أو يأتيك موثقا من الله غليظاً .. فهنالك صدقّه تصديقاً ، ولاتحجم عن إصاخةٍ إليه لما يُنهيه إليك، وإنْ خلط ، فإنك لن تعدم من أنبائه، ما هو حدير باستثباته وتحققّه به .

فلما وصف لى هؤلاء الرفقة، وجدت قبولى مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به، فلما استأنفت فى امتحانهم طريقه المعتبر، صحّح المختبرُ منهم الخَبَرَ عنهم.

(١) الزبر : الرمى بالحجارة ، يقال : زبره بالحجارة، أى رماه بها.. ويقال : ما له زبر، أى ماله رأى وعقل وتماسك (لسان العرب ٢/٦)

(٢) يشير ابن سينا هنا إلى القوى الإنسانية ، وهى على الترتيب: الباهت المهذار – الخيال ، الأهوج – الغضب .. القذر الشره – الشهوة .. المموه – الخيال .. إلخ.

وأنا فى مزاولتهم ومقاساتهم، فتارةً لى اليد عليها، وتارة لها علىّ .. والله المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة ، إلى حين الفرقة[1] .

ثم إنى استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة، استهداءَ حريصٍ عليها، مَشُوقٍ إليها . فقال : إنك ومَنْ هو بسبيلك، عن مثل سياحتى لمصدودٌ، وسبيله عليك وعليه لمسدودٌ .. أو يسعدك التفرُّد، وله موعدٌ مضروبٌ لن تسبقه[2] . فاقنعْ بسياحةٍ مدخولةٍ بإقامة، تسيح حيناً ، وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجرَّدت للسياحة بكُنه نشاطك، وافقتُك، وقطعتهم .. وإذا حننت نحوهم، انقلبت إليهم، وقطعتنى .. حتى يأتى لك ، أن تتولى برائتك منهم.

فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليمٍ إقليم، مما أحاط بعلمه، ووقف عليه خبره . فقال لى : إن حدود الأرض ثلاثة، حَدٌّ يحده الخافقان، وقد أُدرك كُنهه، وترامت الأخبارُ الجلية ، المتواترة والغريبة ، بجُل ما يحتوى عليه . وحَدَّان غريبان، حدٌّ المغرب وحدٌّ قِبَلَ المشرق، ولكل واحد منهما صقع، قد ضُرب بينهما وبين عالم البشر، حدٌّ محجور، لن يعدوه إلا الخواص منهم، المكتسبون مِنَّةً لم تتأت للبشر بالفطرة[3] ومما يفيدها ، الاغتسالُ فى عين خرَّارةٍ، فى جوار عين الحيوان الراكدة، إذا هُدى إليها السائح، فتطهَّر بها وشرب من فُرَاتها، سرت فى جوارحه مِنَّةٌ مبتدعة، يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسَّب فى

---

(١) الفرقة عن الرفقة = الموت.

(٢) الإشارة ، مرةً أخرى ؛ للموت.

(٣) الحدود المذكورة هنا، هى مقتضيات الطبيعة البشرية من حيث المادة والصورة.. وهى أمور لايمكن الخلاص منها وفقاً لما فُطر عليه الإنسان وجُبل عليه، غير أن الخواص من البشر يمكنهم عن طريق الولاية التخلُّص بالفضل الإلهى المنة من تلك المقتضيات البشرية، والخلوص منها إلى العالم العلوى.

البحر المحيط، و لم يكأده جبل قاف[1] ، و لم تدهدهه الزبانية دهدهةً إلى الهاوية.

فاستزدناه شرح هذه العين .. فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يسطع عليها الشارقُ فى كل سنة، إلى أَجَلٍ مسمًّى وأنه مَنْ خاضها و لم يحجم عنها، أفضى إلى فضاءٍ غير محدود قد شُحن نوراً، فيعرض له أول شئ عينٌ خرارةٌ، تمدُّ نهراً على البرزخ[2] ، مَنْ اغتسل منها خَفَّ على الماء، فلم يرححنّ إلى الغرق.. وتقمَّم لك الشواهق غير منصب، حتى تتخلَّص إلى أحد الحدين المنقطع عنهما.

فاستخبرناه عن الحد الغربى ، لمصاقبة بلادنا إياه .. فقال: إن بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً، قد سمى فى الكتاب الإلهى عينا حامئة[3] وإن الشمس تغرب من تلقائها، ويمدُّ هذا البحر من إقليمٍ غامر، فات التحديد رحبه، لا عُمَّار

---

(١) جبل قاف: مصطلح تتفاوت حقوله الدلالية ، ويكثر استخدامه عند الصوفية ذوى الأصول الفارسية (أمثال فريد الدين العطار) وأعتقد أن المراد به هنا عالم المادة . وهو نفس المعنى الذى قصد إليه فريد الدين العطار فى منظومته منطق الطير.

وفى مخطوطته الطريفة كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة يروى السيوطى حديثاً شريفاً، أخرجه ابن حِبَّان فى كتاب العظمة، وابن أبى الدنيا فى كتاب العقوبات .. قال : خلق الله تعالى جبلاً ، يقال له قاف محيطٌ بالعالم (كشف الصلصلة .. مخطوطة مكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٣٣/ توحيد).

(٢) البرزخ ، الحائل بين الشيئين .. وهو هنا: العالم المتوسط بين عالم الحس وعالم العقول المفارقة، ولعل المراد بالعين: النور الإلهى المتجلّى على الإنسان فى لحظات خاصة، أو هى التوثبات الذهنية المتجاوزة لعالم الحسِّ والمحسوسات.

(٣) الإحالة هنا إلى الآية الكريمة التى تحكى قصة ذى القرنين ، حيث ورد قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ (سورة الكهف ، آية ٨٦) والمعنى المقصود هنا : نهايات الوجود الإنسانى المادى.

له إلا غرباء يطرأون عليه، والظُلمة معتكفة على أديمه[1] وإنما يتلمَّح المهاجرون إليه لمعةَ نورٍ ، مهما جنحت الشمس للوجوب. وأرضه سبخة، كلما أهلت بُعمَّارٍ ، نَبَتْ بهم، فابتنى بها آخرون، يعمرون فينهار، ويبنون فينهال. وقد قام الشجارُ بين أهله، بل القتال؛ فأين من طائفة عزَّت، استولت على عقر ديار الآخرين ، وفرضت عليهم الجلاء، تبتغى قراراً، فلا يُستخلص إلا خساراً.. وهذا ديدنهم، لايفترون.

وقد تطوَّق هذا الإقليم كُلُّ حيوان ونبات، لكنها إذا استقرَّت به، ورعته، وشربت من مائه، غشيته غواشٍ غريبةٌ من صورها[2] .. فترى الإنسان فيها، قد حلَّه مَسْلكُ بهيمةٍ ، ونبت عليه أثيثٌ من العشب، وكذلك حال كل جنس آخر.. فهذا إقليمُ خرابٍ، سبخٌ، مشحونٌ بالفتن والهَيَجِ، والخصام والهَرَجَ، يستعير البهجة من مكان بعيد .

وبين هذا الإقليم وإقليمكم، أقاليم أخرى. لكن وراء هذا الإقليم، مما يلى محطِّ أوكان السماء، إقليمٌ هبيةٌ به فى أمور ، منها أنه صَفْصَفٌ غير آهِلٍ، إلا من غرباء واغلين ، ومنها مَنْ يسترق النور من شِعْبٍ غريب، وإن كان أقرب إلى كرة النور، من المذكور قبله. ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات، كما أن الذى قبله ، مرسى قواعد هذه الأرض ، ومستقرٌ لها.

لكن العمارة فى هذا الإقليم مستقرة، لا مغاصبةَ بين وُرَّادها، للمحاط، ولكل أمةٍ صَقْعٌ محدود[3] ، لايظهر عليهم غيرهم غلاباً. فأقرب معامره منا،

---

(١) الأديم : الأرض.

(٢) المقصود هنا أن صخب الكائنات الأرضية وسعيها المحموم وصراعها، أمور ترجع إلى طبيعة المادة التى تحكم هذه الكائنات.

(٣) يشير ابن سينا هنا بالأقليم ، إلى عالم الأفلاك السماوية ، وكل فلك منها له صقع محدود -

بقعةً سُكّانها أُمّةٌ صغار الجثث، حثاث الحركات، ومدنها ثمانى مدن. ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء، وأثقل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطِّلّسمات[1] والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة، مُدُنها تسعٌ .

ويتلوها وراءها مملكةٌ، أهلها متمتّعون بالصَّباحة، مولعون بالقصف والطرب، مبرؤون من الغموم، لطافٌ لتعاطى المزاهر، مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة، قد طبعوا على الإحساس والخير، فإذا ذُكر الشَّرُّ اشمأزوا عنه؛ ومدنها ثمانى مدن.

ويتلوها مملكةٌ، قد زيد لسكانها بسطةٌ فى الجسم وروعة فى الحسن، ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيدٍ عزيزة الجدوى، ومقاربتهم مؤذية ؛ ومُدُنها خَمْسُ مدن.

ويتلوها مملكةٌ، تأوى إليها أمّةٌ يفسدون فى الأرض، حُبب إليهم الفتكُ والسفكُ والاغتيالُ والمثلُ، مع طربٍ ولهو، يملكهم أشقرٌ مُغْرَمٌ بالنكب والقتل والضرب، وقد فُتن -كما يزعم رواة أخبارها - بالملكة الحُسنى المذكور أمرها، قد شغفته حباً ؛ ومُدُنها سَبْعُ مدن.

ويتلوها مملكةٌ عظيمةٌ ، أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى، وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل مَنْ دَنَا وبَعُد، وبذل المعروف إلى مَنْ عَلَم وجَهَل، وقد حسم حظهم من الجمال والبهاء؛ ومُدُنها سَبْعُ مدن.

- أى مدار خاص به ، ابتداءً بالقمر حتى آخر الأجرام السماوية . والصفات التى سيذكرها النص هنا لتلك الأفلاك السماوية، خلعها الفلكيون القدامى على تلك الأفلاك، بحسب ما بدا لهم من طبائعها.

(١) الطِّلّسمات : جمع طِلَّسم وهو مقلوب كلمة مُسلَّط.

ويتلوها مملكةٌ كبيرةٌ ، تسـكنها أمّـةٌ غامضـةُ الفكـر، مولعـة بالشـر، فـإن جنحت للإصلاح ، أتت نهايةً فـى التـأكيد ، وإذا وقعـت بطائفـة ، لم تطرقهـا طروق متهورٍ، بل توختها بسيرة الداهى المنكر، لاتعجل فيمـا تعمـل، ولاتعتمـد غير الأناة فيما تأتى وتذر؛ ومُدُنها سبْعُ مدن.

ويتلوها مملكةٌ كبيرةٌ ، منتزحةُ الأقطار، كثيرة العُمَّار، بقيعةٍ لايتمدَّنون إنما قرارهم قاعٌ صفصفٌ مفصولٌ بـإثنى عشر حَـداً، فيهـا ثمانيـة وعشـرون محطّاً، لاتعرج طبقةٌ منهم إلى مَحَطّ طبقة، إلا إذا خلا مَنْ أمامهـا عـن دورهـم، فسـار عنه إلى خلافها ، وإن أُمم الممالك التى قبلها[1] ، لتسافر إليها وتتردَّد فيها .

ويليها مملكةٌ لم يُدرك أُفقهـا إلى هـذا الزمـان، لامـدن فيهـا ولاكـور، ولا يأوى إليها مَنْ يدركه البصر، وعُمَّارُها الروحانيون من الملائكة ، لاينزلها البشر، ومنها ينزل على مَنْ يليها، الأمرُ والقَدَرُ .. وليس وراءها من الأرض معمورٌ.

فهذان الإقليمـان ، بهمـا يتصـل الأرضـون والسـموات ذات اليسـار مـن العالم، التى هى المغرب. فإذا توجهتَ منها تلقاء المشرق، وقع لك إقليمٌ لايعمره بَشَرٌ، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر، إنمـا هـو بـرٌّ رحـب ويـمٌّ غمـر، وريـاحٌ محبوسة، ونارٌ مشبوبة.. وتجوزه إلى إقليم، تلقاك فيه جبالٌ راسية، وأنهارٌ ورياحٌ مرسلة، وغيومٌ هاطلة، وتجد فيها العقيان واللجين والجواهـر الثمينـة والوضعيـة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه. ويؤديك عُبـورهُ إلى إقليـمٍ مشـحونٍ بمـا خلا ذكره، إلى ما فيه من أصناف النبات، نجمه وشـجره، مثمـره وغـير مثمـره، محبه ومبزره، لا تجد فيه من يضئ ويضفر من الحيوان.

وتتعدَّاه إلى إقليمٍ، يجتمع لك ما سلف ذكره، إلى أنواع الحيوانات العجم،

---

(١) الإشارة هنا إلى المجرات البعيدة، وأفلاكها التى لم يبلغها العلم.

سابحها وزاحفها ودارجها ومداومها ومتولّداتها، إلا أنه لا أنيس فيـه.. وتخلـص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دُللتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً.

فإذا قطعتَ سَمْتَ المشرق ، وجدتَ الشمسَ تطلع بين قرنىْ الشيطان، فإن للشيطان قرنين : قرن يطير وقرن يسير[1]. والأمةُ السيارةُ منها قبيلتان، قبيلةٌ فى خَلْقِ السبَاع، وقبيلة فى خَلْقِ البهائم؛ وبينهما شجارٌ قائم، وهما جميعا ذات اليسار من المشرق.. وأما الشياطين التى تطير ، فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق، لاتنحصر فى جنسٍ من الخَلْقِ، بل يكاد يختص كل شخص منها بصبغة نادرة، فمنها خَلْقٌ طُمس فى خَلْقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسانٍ يطير، وأفعوانٍ له رأس خنزير. ومنها خَلْقٌ هو خداعٌ من خَلْقٍ، مثل شخص هو نصف إنسان، وشخص هو فرد رِجْل إنسان ، وشخص هـو كـف إنسـان، أو غير ذلك من الحيوان. ولايبعد أن تكون التماثيل المختلطة التى يرقمها المصورون، منقولة من ذلك الإقليم. والذى يغلـبُ على أمر هـذا الإقليـم ، قـد رتّـب سـككاً خمساً للبريد[2] جعلها أيضا مسالح لمملكته ، فهناك يختطف مَـنْ يستهوى من سكان هذا العام، ويتثبّت الأخبار المتهية منهـا، ويسلم مَنْ يستهوى إلى قَيـمٍ على الخمسة، مرصدٍ بباب الإقليم . ومعهم الأنباء فى كتاب مطوى مختـوم، لايطلع عليه القَيـمُ ، إنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازنٍ، يعرضه على الملـك. وأما

---

(١) فى الحديث الشريف: لاتُصَلُّوا عند طلوع الشمس، فإنها تطلع بين قرنى شيطان.. وابـن سينا هنا يتجاوز المعنى المباشر للحديث الشريف، ويحلّق بالدلالة إلى ناحية أرحب. ويقرر أحمد أمين فى تعليقه على هذا الموضع، أن القرن الطائر هو القوى المدركة فى الإنسان ، والقرن السائر هو القوى المحركة!

(٢) المقصود بالغالب على الإقليم، المخ .. والطرق الخمسة للبريد، هى المراكز الحسية فى المخ التى تصل إليها المعارف عبر الحواس الخمس، فتحفظها الذاكرة الخازن وقد يراد بالخازن الآخر هنا: الوهم.

الأسرى[1] ، فيتكلفهم هذا الخازن . وأما آلاتها فسيتحفظها خازناً آخر. وكلما استأثروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره، تناسلوا على صورهم، مزاحاً منها، وإخراجاً إياها.

ومن هذين القرنين،مَنْ يسافر إلى إقليمكم هذا ، فيغشى الناس فى الأنفاس ، حتى تخلص إلى السويداء من القلوب، فأما القرن الذى فى صورة السباع من القرنين السيارين. فإنه يتربَّص بالإنسان ، طُراً، أذىً، معتباً عليه، فيُسفره ويزين له سوءَ العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيُربى الجور فى النفس، ويبعث على الظلم والغشم.

وأما القرن الآخر منهما، فلا يزال يناجى بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل، والمنكر من العمل، والفجر إليه، وتشويقه إليه، وتحريضه عليه ، قد ركب ظهر اللجاج، واعتمد على الإلحاح ؛ حتى يجره إليه جراً.

وأما القرن الطيَّار فإنما يسول له التكذيب بما لايرى ، ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساور سِرَّ الإنسان: أن لانشأة أخرى، ولا عاقبة للسواء والحسنى، ولاقيوم على الملكوت .

وإن من القرنين لطوائف تصاقب حدود إقليم وراء إقليمكم، تعمره الملائكة الأرضية، تُهدى بهدى الملائكة ، قد نزعت عن غواية المردة ، وتقيَّدت سِيَرَ الطيبين من الروحانيين. فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم، ولايضلُّوهم . ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم، وهى جنٌّ وجنٌّ . ومن حصل وراء هذا الإقليم، وَغَلَ فى أقاليم الملائكة . فالمتصل منها بالأرض ، إقليمٌ سكنته الملائكة الأرضيون، وإذ هم طبقتان، طبقةُ ذات الميمنة، وهى عاملةٌ أمَّارة،

---

(١) يقصد : المدركات الحسية.

وطبقة تحاذيها ذات الميسرة، وهى مؤتمرةٌ عمَّالـة. والطبقتـان تهبطـان إلى أقـاليم الجـن والإنـس هويًّـا ، وتمعنـان فـى السـماء رقيًّـاً . ويقـال إن الحفظـة الكـرام والكـاتبين منهمـا ، وإن القـاعد مرصـد اليمـين، مـن الأمَّـارة، وإليـه الإمـلاء ؛ والقاعد مرصد اليسار ، من العمَّالة، وإليه الكتاب[1] .

ومن وُجد له إلى عبـور هـذا الإقليـم سبيلٌ، خلـص إلى مـا وراء السـماء خلوصاً، فلمح ذرية الخلْق الأقـدم، ولهـم مَلِـكٌ واحـدٌ مُطـاع. فـأول حـدوده، معمور بخدمٍ لملكهم الأعظم، عاكفين على العمل المقرِّب إليه زلفـى، وهـم أمـةٌ بررةٌ ، لا تُجيب داعيةَ نَهَـمٍ أو قَـرَمٍ أو غلمـةٍ أو ظلـمٍ أو حسـدٍ أو كسـل، قـد وكلوا بعمارة رِبْض[2] هـذه المملكـة، ووقفـوا عليـه، وهـم حـاضرة متمدنـون، يأوون إلى قصور مشيدة، وأبنية سرية تنوف فى عجن طينتها، حتـى العجـن مـا لايشاكل طينة إقليمكم، وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت ، وسائر مـا يستبطأ أمد بلائه، وقد أُملى لهم فى أعمارهم ، وأُنسئ فـى آجـالهم، فـلا يحرمـون دون أبعد الآماد، ووتيرتهم عمارة الربض طائعين.

وبعد هؤلاء، أمـةٌ أشـد اختلاطاً بملكهـم، مُصرُّون علـى خدمـة المجلـس بالمثول، وقد صينوا فلم يتبدَّلوا بالاعتمـال ، واستخلصوا للقربـى، ومُكِّنـوا مـن رموق المجلس الأعلى والحفوف حولـه، ومُتِّعوا بـالنظر إلى وجـه الملـك وصـالاً لانفصال فيه، وحُلُّوا تحليةَ اللطف فى الشمائل والحسن، والثقافة[3] فى الأذهـان،

---

(١) تضمين غير مباشر للآية الكريمة ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُم لَحَـٰفِظِينَ كِرَاماً كَـاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَـا تفعلُـونَ﴾ سورة الإنفطار، الآية العاشرة .. والمراد بذلك هنا، القوى العقلية فى الإنسان.

(٢) الربـض : المـأوى والإقامـة .. وفـى الحديـث الشـريف : "إذا أتيتهـم فـاربض فـى دارهـــم.." والربض: الشجر الملتف (لسان العرب ١/١٠٦١).

(٣) الثقافة فى اللغة : الحذق والرفاهة.

والنهاية فى الإشارات، والرواء الباهر ، والحسن الرائع، والهيئة البالغة. وضُرب لكل واحد منهم حَدٌّ محدود ، ومقامٌ معلوم، ودرجةٌ مفروضة، لأينازع فيها ولأيشارك ، فكل مَنْ عداه يرتفع عنه، أو يسمح نفساً بالقصور دونه.

وأدناهم منزلة من الملك واحدٌ، هو أبوهم وهم أولاده وحفدته[1] وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه. ومن غرائب أحوالهم، أن طبائعهم لاتستعجل بهم إلى الشيب والهرم. وأن الوالد منهم، وإن كان أقدم مُدَّة، فهو أسبغ مِنَّةً وأشد بهجةً. وكلهم مسخَّرون، وقد كُفوا الاكتفاء.

والملك أبعدهم فى ذلك منهباً، ومَنْ عزاه إلى عِرق فقد زلَّ ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى ، قد فات قدر الوصَّاف عن وصفه ، وحادت عن سبيله الأمثال، فلا يستطيع ضاربها إلا بتبيان أعضال، بل كله لحسنه وجهٌ ، ولوجوده يدٌ، يعفى حُسْنُهُ آثار كل حسن، ويحقر كَرَمُهُ نَفَاسة كل كرم. ومتى هَمَّ بتأمُّله أحدٌ من الحافِّين حول بساطه، غَضَّ الدَّهْشُ طَرْفه فآب حسيراً، يكاد بصره يُختطف قبل النظر إليه، وكان حُسْنِهِ حجاب حُسنه، وكان ظُهورُه سبب بطونه، وكان تجلِّيه سبب خفائه.. كالشمس ، لو انتقبت يسيراً، لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت فى التجلِّى احتجبت، وكان نورها حجاب نورها.

وإن هذا الملك لمطِّلعٌ على ذويه بهاءه، لايضن عليهم بلقائه، وإنما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته. وإنه لسَمْحٌ فياضٌ ، واسعُ البر، غمرُ النائل، رحبُ الفناء، عامُ العطاء . مَنْ شاهد أثراً من جماله، وقف عليه لحظة، ولايلفته عنه غمزة .. ولربما[2] هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقَّاهم من فواضله، ما

---

(١) الإشارة ، على الأرجح ، للعقول العلوية (راجع الدراسة الممهدة للنصوص ، فيما سبق)

(٢) الفقرة التالية ، الأخيرة فى قصة ابن سينا .. هى التى سيبدأ منها السهروردى قصته.

ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده ، انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ حى بن يقظان: لولا تعزُّبى إليه بمخاطبتك، منبهاً إياك، لكان لى به شاغلٌ عنك. وإن شئت اتبعتنى إليه.. والسلام[1] .

---

(١) فى بعض المخطوطات : تمت رسالة حى بن يقظان بحمد الله ومنّه، والصلاة على محمد خير خلقه وعلى آله وأصحابه (وهى إضافة من الناسخ)

ثانياً

حَيُّ بنُ يَقْظَان

لابن طُفَيْل

بسم ا لله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلم، الحكيم الأحكم، الرحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلم ﴿الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1] و ﴿كَانَ فَضْلُ ا للهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾[2] .

أحمده على فواضل النعماء، وأشكره على تتابع الآلاء. وأشهد أن لا إله إلا ا لله وحده لاشريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، صاحب الخلُق الطاهر، والمعجز الباهر، والبرهان القاهر، والسيف الشاهر؛ صلوات ا لله عليه وسلامه، وعلى آله وأصحابه ، أُولى الهمم العظائم، وذوى المناقب والمعالم ..على جميع الصحابة والتابعين، إلى يوم الدين ، وسلّم تسليماً كثيراً.

سألتَ أيها الأخ الكريم، الصفىّ الحميم - منحك ا لله البقاء الأبدى، وأسعدك السعد السرمدى - أن أبثّ إليك ما أمكننى بثّه، من أسرار الحكمة المشرقية[3] ، التى ذكرها الشيخ الرئيس ، أبو على بن سينا

---

(١) سورة العلق ، الآيتان الرابعة والخامسة.

(٢) سورة النساء، آية ١١٣.

(٣) يعلّق أحمد أمين على ذلك بقوله : اختلف المستشرقون اختلافاً طويلاً فى تفسير هذه الكلمة، هل هو رديف لكلمة حكمة الإشراق أو هى مقابلة لكلمة حكمة المغاربة ؟ ولو كانت نسبةً إلى الإشراق ، لكانت الحكمة الإشراقية لا المشرقية ، فنحن نرجّح أن تكون نسبة إلى المشرق، مقابلة لحكمة المغرب ، وهى حكمة اليونان ومن إليهم ، ويرجّح هذا أن لابن سينا كتاباً فى المنطق يسمى منطق المشارقة يرد به على منطق أرسطو أى منطق المغاربة .. (انتهى)

نقول : كتاب ابن سينا فى المنطق، عنوانه : منطق المشرقيين (لا المشارقة) وقد استخدم ابن سينا الكلمة نفسها حين أشار لمن يريد "الحق الذى لاجمجمة فيه" فعليه "بكتبنا المشرقية" .. فالظاهر من ذلك أن وصف مشرقى يراد به الحكمة الغامضة البعيدة ولا ننسى هنا أن الهند -

(بقوله:)[1] فاعلم أن من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها.

ولقد حرَّك منى سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بى، والحمد لله، إلى مشاهدة حالٍ لم أشهدها قبل، وانتهى بى إلى مبلغٍ، هو من الغرابة بحيث لايصفه لسان، ولايقوم به بيان ؛ لأنه من طَوْرٍ غير طورهما وعالم غير عالمهما[2] .

غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور[3]، لايستطيع مَنْ وصل إليها ، وانتهى إلى حَدٍّ من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفى سرها. بل يعتريه من الطرب والنشاط، والمرح والانبساط، ما يحمله على البوح بها بجملةً دون تفصيل، وإن كان ممَّن لم تحذقه العلوم، قال فيها بغير تحصيل، حتى إن بعضهم قال فى هذه الحال **سبحانى ما أعظم شأنى** وقال غيره **أنا الحق !** وقال غيره: **ليس فى الثوب إلا الله**[4] . وأما الشيخ أبو حامد الغزالى (رحمة الله عليه) فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال ، بهذا البيت:

فَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ ... فظُنَّ خيراً ولاتسألْ عن الخبرِ[5]

- والصين ، وهى بلاد حكمة، كانت آنذاك بالنسبة للعالم الإسلامى : مشرق.. وقد أشار ابن سينا إلى تلك العلوم التى وصلتنا من المشرق.

(١) ما بين القوسين لم يرد فى النشرتين (نشرة أحمد أمين ونشرة فاروق سعد) وأضفناه هنا ليستقيم به الكلام.. وما يرد بعد القوسين هو كلام ابن سينا فى الشفاء حيث أكد أن هذا الكتاب هو شرح لآراء المشائين (الأرسطيين) أما من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه، فعليه بالكتب المشرقية. وقد نقل ابن طفيل عبارة ابن سينا بشئ من التصرُّف ، فلم ينتبه لذلك ناشرو النص .. وجعلوا العبارة لابن طفيل !

(٢) يقصد : عالم اللسان وعالم البيان.

(٣) الإشارة هنا إلى أحوال الطريق الصوفى .. وهى الأحوال التى لاترقى اللغة العادية للتعبير عنها.

(٤) هما : البسطامى والحلاج .

(٥) البيت من بحر البسيط، وقد أجاب به الإمام الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد -

وإنما أدَّبته[1] المعارف ، وحنَّقته العلوم.

وانظر إلى قول أبى بكر بن الصائغ[2] ، المتصل كلامه فى صفة الاتصال، فإنه يقول: إذا فُهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك، أنه لايمكن أن يكون معلوماً من العلوم المتعاطاة فى رتبته وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى، فى رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم، مع اعتقادات أُخرى - ليست هيولانية[3] - وهى أجلُّ من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هى أحوالٌ من أحوال السعداء، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقة أن يقال لها: أحوال إلهية. يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده ..

وهذه الرتبة التى أشار إليها أبو بكر[4] ، يُنتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى .. ولاشك أنه بلغها، و لم يتخطها.

وأما الرتبة التى أشرنا إليها نحن أولا، فهى غيرها، وإن كانت إياها.. بمعنى أنه لاينكشف فيها أمرٌ، على خلاف ما انكشف فى هذه[5]. وإنما تغايرها

- الطوسى، المتوفى ٥٠٥ هجرية) عندما سُئل عن حاله بعد أن ترك حياة الظاهر وسلك طريق الصوفية.. ونلاحظ هنا تقدير ابن طفيل للإمام الغزالى (راجع ماقلناه فى الدراسة)

(١) يشير للإمام الغزالى .

(٢) هو ابن باجة .. راجع ما كتبناه عنه فى الدراسة ، عند الكلام عن ابن طفيل.

(٣) يقصد: ليست مادية . والهيولا، كلمة يونانية قديمة، استخدمها أرسطو فى فلسفته الطبيعية للدلالة على ما يُصنع منه الموجود الطبيعى ؛ أى : مادته.

(٤) يقصد : ابن باجة.

(٥) هذه المقابلة بين الرتبتين ، هى التى ظهرت فى مقابلة ابن عربى وابن رشد .. راجع ذلك فيما أوردناه بالقسم الأول من الكتاب، وهى ما يظهر أيضاً فى كلام السهروردى عن الحكمة البحثية والحكمة العملية (الذوقية)

بزيادة الوضوح، ومشاهدتها بأمرٍ لانسميه قوةً إلا على المجاز، إذ لانجد فى الألفاظ الجمهورية، ولا فى الاصطلاحات الخاصة؛ أسماءً تدل على الشىء، الذى يُشاهد به ذلك النوع من المشاهدة.

وهذه الحال التى ذكرناها، وحركّنا سؤالك إلى ذوقٍ منها، هى من جملة الأحوال التى نبَّه عليها الشيخ **أبو على**[1] حيث يقول: *ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عَنت له خلساتٌ من اطلاع نور الحق، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض، ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عرج*[2] *منه إلى جناب القدس، فيذكر من أمره أمراً، فيغشاه غاشٍ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً، ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيّناً، وتحصل له معارفه مستقرة، كأنها صحبة مستمرة* .. إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها إلى النيل، بأن يصير سِرُّه مرآةً مجلوةً[3]، يحاذى بها شطر الحق، وحينئذ تدر عليه اللذات العُلى، ويفرح بنفسه، لما بها من أثر الحق. ويكون له فى هذه الرتبة، نظرٌ إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وهو بعد متردِّدٌ.. ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة؛ وهناك يحق **الوصول**.

---

(١) يقصد ابن سينا .. والنص التالى ورد فى آخر الإشارات والتنبيهات.

(٢) فى النشرتين (عاج) وهى غير ذات معنى!

(٣) سوف يستخدم ابن عربى مصطلح (المرآة المجلوة) ليشير به إلى نفس المعنى الذى قصد إليه ابن سينا .. يقول ابن عربى فى **فصوص الحكم** ما نصه: لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التى لايبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، فى كون جامع يحصر الأمر كله.. أوجد العالم كله وجود شبحٍ مستوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة.. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة (فصوص الحكم، بتحقيق د. أبو العلا عفيفى -دار الكتاب العربى، بيروت ص ٤٨)

فهذه الأحوال التى وصفها، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً، لا على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج. وإن أردت مثالاً، يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيَّل حال من خُلِقَ مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة قوى الحدس ثابت الحفظ مسدَّد الخاطر؛ فنشأ منذ كان فى بلدة من البلدان، وما زال يتعرَّف أشخاص الناس بها، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسِكَك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأُخر، حتى صار يمشى فى تلك المدينة بغير دليل، ويعرف كل مَنْ يلقاه، ويسلّم عليه بأول وهلة؛ وكان يعرف الألوان ، وحدَّها، بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليه.. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة، فُتح بصره، وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى فى تلك المدينة كلها، وطاف بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده، ولا أنكر من أمرها شيئاً، وصادف الألوان على نحوٍ صدَّق الرسوم عنده، التى أنت رُسِمَتَ له بها. غير أنه فى ذلك كله، حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما: زيادة الوضوح والانبلاج .. واللذة العظيمة .

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية، هى حالة الأعمى الأولى، والألوان التى فى هذه الحال معلومة بشروح أسمائها، هى تلك الأمور التى قال عنها أبو بكر[1] إنها: *أجَلُّ من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية، يهبها الله لمن يشاء من عباده*. وحال النُّظّار الذين وصلوا إلى طور الولاية، ومنحهم الله تعالى ذلك الشىء، الذى قلنا إنه لايسمى قوةً ، إلا على سبيل المجاز .. هى الحالة الثانية.

وقد يوجد ، فى النادر ، مَنْ كان أبداً ثاقب البصيرة مفتوح البصر، غير محتاج إلى النظر.

---

(١) ابن باجة.

ولستُ أعنى ، أكرمك الله بولايته، بإدراك أهل النظر ها هنا، ما يدركونه من عالم الطبيعة. وبإدراك أهل الولاية، ما يدركونه مما بعد الطبيعة.. فإن هذين المدركَيْن ، متباينان جداً بأنفسهما، ولايلتبس أحدهما بالآخر. بل الذى نعنيه بإدراك أهل النظر، ما يدركونه مما بعد الطبيعة، مثل ما أدركه أبو بكر .. ويشترط فى إدراكهم هذا، أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها، مع زيادة وضوحٍ، وعظيم التذاذٍ .

وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ، على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف ما ينبغى أن يكون حال السعداء عند ذلك، بقولٍ مفسَّرٍ مبين. وينبغى أن يقال له، ها هنا : **لاتستحل طعم شىء لم تذق ، ولا تتخطَّ رقاب الصِّدِّيقين !** و لم يفعل الرجل شيئا من ذلك، ولا وفَّى بهذه العهدة. وقد يشبه، أن منعه عن ذلك، ما ذكره من ضيق الوقت، واشتغاله بالنزول إلى **وَهْرَان** [1] أو رأى أنه، إن وصف تلك الحال، اضطره القول إلى أشياء فيها قدحٌ عليه، فى سيرته، وتكذيب لما أثبته من الحثّ على الاستكثار من المال، والجمع له، وتصريف وجوه الحيل فى اكتسابه.

.. وقد خرج بنا الكلام، إلى غير ما حرَّكْتنا إليه بسؤالك، بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة إليه، وظهر بهذا القول أن مطلوبك، لم يتعدّ أحد غرضين :

إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور فى طور الولاية، فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب . ومتى حاول أحد

---

(١) مدينة مشهورة بشمال أفريقية (انظر : معجم البلدان ٥/٣٨٥) وهى تقع اليوم بالجزائر، قريباً من تلمسان.

ذلك ، وتكلّفه بالقول أو الكتب، استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النظرى، لأنه إذا كُسِىَ الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً، وزلّت به أقدامُ قومٍ من الصراط المستقيم، وظُنَّ بآخرين أن أقدامهم زلّت، وهى لم تزلّ .. وإنما كان كذلك، لأنه أمرٌ لانهاية له فى حضرةٍ متسعة الأكناف، محيطة غير محاط بها[١] .

والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدّى أحدهما، هو أن تبتغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا ، أكرمك الله بولايته، شئٌ يُحتمل أن يوضع فى الكتب وتتصرّف به العبارات، ولكنه أعْدَمُ من الكبريت الأحمر[٢] . ولاسيما فى هذا الصُّقْع، الذى نحن فيه[٣]. لأنه من الغرابة فى حدٍّ، لايظفر باليسير منه، إلا الفَرْدُ بعد الفرد، ومن ظفر بشئ منه ، لم يكلّم الناس إلا رمزاً، فإن الملّة الحنيفية والشريعة المحمدية ، قد منعت من الخوض فيه وحذّرت عنه.

ولاتظننّ أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر[٤] وفى كتاب **الشفاء**[٥] تفى بهذا الغرض الذى أردته، ولا أن أحداً من

---

(١) ربما أوضح هذا المعنى ، القصة المروية عن اجتماع ابن سينا وأبى سعيد بن أبى الخير، فقد روى أنهما اجتمعا نحو ثلاثة أيام، فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم، عن رأيه فى أبى سعيد فقال: ما أعرفه يراه. وسأل تلاميذ أبى سعيد شيخهم عن ابن سينا، فقال: ما أراه يعرفه ويريدان بالمعرفة : العلم عن طريق الفلسفة والمنطق. ويريدان بالرؤية : الكشف الذى يحصل للصوفيين عند بلوغهم الغاية (تعليق أحمد أمين).. والذى يوضح هذا المعنى ، حقاً، هو العبارة الشهيرة للنِّفَّرى : كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة !

(٢) كان القدماء يستخدمون تعبير الكبريت الأحمر للإشارة إلى ما هو شديد الندرة.

(٣) يريد بلاد الأندلس، وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين .

(٤) الفارابى.

(٥) كتاب لابن سينا.

أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية . وذلك أن مَنْ نشأ بالأندلس ، من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم[1] ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، و لم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خَلَفَ من بعدهم خلفٌ زادوا عليهم بشئ من علم المنطق، فنظروا فيه، و لم يُفض بهم إلى حقيقة الكمال . فكان فيهم مَنْ قال :

بَرَّحَ بى أنَّ علـــومَ الـوَرَى	إثنانِ ما إنْ فيهما مِنْ مَزيدْ
حقيقـة يُعْجِــزُ تَحصِيلُهــــا	وبـاطـل تَحْصِيلُهُ ما يُفيدْ

ثم خلفَ من بعدهم خلفٌ آخر، أحذق منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة.. و لم يكن فيهم أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤيةً من أبى بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهورِ خزائن علمه؛ وبَثٌّ خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التأليف، إنما هى غير كاملة، ومجزومة من أواخرها، ككتابه **فى النفس** و **تدبير المتوحد** وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ، ورسائل مختلسة ، وقد صرَّح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى **رسالة الاتصال** ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيناً ، إلا بعد عسرٍ واستكراهٍ شديد، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع، على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت، مال لتبديلها.. فهذا حال ما وصل إلينا، من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه.

وأما مَنْ كان معاصراً له، ممَّن لم يوصف بأنه فى مثل درجته، فلم نر له تأليفاً.. وأما مَنْ جاء بعدهم من المعاصرين لنا، فهم بعدُ فى حَدِّ التزايد، أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

(١) يقصد علوم الظاهر والعلوم الطبيعية.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر[1] فأكثرها فى المنطق، وما ورد منها فى الفلسفة، فهى كثيرة الشكوك؛ فقد أثبت فى كتابه **الملة الفاضلة**[2] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية له ، وبقاء لانهاية له؛ ثم صرَّح فى **السياسة المدنية** بأنها منحلّة وسائرة إلى العدم، وأنه لابقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف فى شرح **كتاب الأخلاق**[3] شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون فى هذه الحياة، التى فى هذه الدار، ثم أعقب[4] ذلك كلاماً هذا معناه : *وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان، وخرافات عجائز* . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى، وصيَّر الفاضل والشرير فى رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زَلّةٌ لا تُقَال، وعَثْرَةٌ ليس بعدها جَبْرٌ .. هذا مع ما صرَّح به من سوء معتقده فى النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصةً، وتفضيله الفلسفة عليها.. إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفَّل الشيخ أبو على، بالتعبير عما فيها، وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب **الشفاء** وصرَّح فى أول الكتاب، بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألَّف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن مَنْ أراد الحق الذى لاجمجمة فيه، فعليه بكتابه فى **الفلسفة المشرقية** .. ومَنْ عنى بقراءة كتاب **الشفاء** وبقراءة كتب أرسطوطاليس، ظهر له فى أكثر الأمور، أنها تتفق ا وإن كان فى كتاب **الشفاء** أشياء، لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أُخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب **الشفاء** على

---

(١) الفارابى .

(٢) يُعرف هذا الكتاب بعنوان : آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٣) كتاب لأرسطو.

(٤) فى النشرتين : عقب.

ظاهره، دون أن يُتَفَطَّن لسره وباطنه، لم يوصل به إلى الكمال، حسبما نبَّه عليه الشيخ أبو على فى كتاب الشفاء.

وأمّا كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبته للجمهور، تربط فى موضع ، وتحلُّ فى آخر، وتكفر بأشياء، ثم ينتحلها[1] . ثم إنه من جملة ما كفّر به الفلاسفة فى كتاب التهافت[2] إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال فى أول كتاب الميزان[3] إن هذا الاعتقاد، هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .. ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال إن اعتقاده هو ، كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك، بعد طول البحث ! وفى كتبه من هذا النوع كثير، يراه من تصفَّحها وأمعن النظر فيها ، وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ، ثلاثة أقسام :

رأىٌ يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .. ورأىٌ يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .. ورأىٌ أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لايطلع عليه، إلا من هو شريكه فى اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : *ولو لم يكن فى هذه، إلا ما يشكّك فى اعتقادك الموروث، لكفى بذلك نفعاً، فإن مَنْ لم يشك لم ينظر، ومَنْ لم ينظر لم يبصر، ومَنْ لم يبصر بقى فى العمى والحيرة*. ثم تمثل بهذا البيت :

---

(١) فى نشرة أحمد أمين : تنحللها.

(٢) يقصد تهافت الفلاسفة الذى ألّفه الغزالى بعد مقاصد الفلاسفة وردًا عليه ابن رشد بكتابه تهافت التهافت (انظر د. بدوى : مؤلفات الغزالى، الطبعة الثانية ١٩٧٧ ، ص ٥٣: ٦٩)

(٣) للأمام الغزالى عدة مؤلفات بعنوان الميزان . والمقطوع بصحة نسبته إليه منها : ميزان العمل (مؤلفات الغزالى ص ٩٧)

خُذْ ما تَرَاهُ ودَعْ شيئاً سَمِعْتَ بهِ

فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغنيك عَنْ زُحَلِ[1]

فهذه صفة تعليمه، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لاينتفع بها إلا مَنْ وقف عليها ببصيرة نفسه، أو لإمامٍ سمعها منه ثانياً ، أو مَنْ كان معدّاً لفهمها، فائق الفطرة ، فهو يكتفى بأيسر إشارة.

وقد ذكر فى كتاب **الجوهر**[2] أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها، وأنه ضمّنها صريح الحق. و لم يصل إلى الأندلس، فى علمنا ، منها شئ؛ بل وصلت كتبٌ يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها، وليس الأمر كذلك. وتلك الكتب هى كتاب **المعارف العقلية**[3] وكتاب **النفخ والتسوية**[4] و**مسائل مجموعة**[5] وسواها. وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لاتتضمن عظيم زيادة فى الكشف، على ما هو مبثوث فى كتبه المشهورة .

وقد يوجد فى كتاب **المقصد الأسنى**[6] ما هو أغمض مما فى تلك. وقد صرَّح هو بأن كتاب **المقصد الأسنى** ليس مضنوناً به، فيلزم من ذلك أن هذه

---

(١) البيت من بحر البسيط.

(٢) للإمام الغزالى عدة تآليف بعنوان : الجوهر ، الجواهر .. أشهرها جواهر القرآن وهو المقطوع بصحة نسبته للغزالى ، ومن المؤلفات التى تدور الشكوك حول نسبتها له: الجواهر اللآلى فى مثلث الغزالى ، الجواهر الفاخرة، الجواهر والأنوار ومعدن الحكم والأسرار .. إلخ .

(٣) المعارف الإلهية ولباب الحكم الإلهية (د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ص ٩٣)

(٤) توجد عدة نسخ خطية من هذا الكتاب ، بعضها بعنوان النفخ والتسوية وبعضها بعنوان الأجوبة الغزالية عن المسائل الأخروية (مؤلفات الغزالى ص ٣١٨)

(٥) يرجِّح د. عبد الرحمن بدوى ، ان تكون هذه المسائل هى مجموعة من فتاوى الغزالى .. (مؤلفات الغزالى ص ٤٤ وما بعدها)

(٦) المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى (مؤلفات الغزالى ص ١٣٥)

الكتب الواصلة، ليست هى المضنون بها[1] .

وقد توهَّم بعض المتأخرين، من كلامه الواقع فى آخر كتاب المشكاة[2] أمراً عظيماً، أوقعه فى مهواةٍ لا مخلِّص له منها، وهو قوله بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين: *إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم، متَّصفٌ بصفة تنافى الوحدانية المحضة* ! فأراد أن يُلزمه من ذلك، أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه، فى ذاته كثرة ما: تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ولاشك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد، ممَّن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصلَ الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضنون بها، المشتملة على علم المكاشفة، لم تصل إلينا، و لم يتخلَّص لنا نحن ، الحقُّ الذى انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم تتُبّع كلامه، وكلام الشيخ أبى على[3] ، وصرف بعضهما إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبعت[4] فى زماننا هذا، ولهج بها قومٌ من منتحلى الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة. وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام

---

(١) المضنون به على غير أهله ، كتاب مشهور للغزالى ، توجد منه عشرات المخطوطات ، وطُبع عدة مرات .. ولاندرى لماذا لم يصل هذا الكتاب إلى الأندلس فى عصر ابن طفيل ؟ هل لأن الغزالى أهداه إلى أخيه أحمد الغزالى وأوصى بأن يُضَنَّ بالكتاب ، فلم تتوافر نسخه الخطية .. أم أن الفترة الزمنية الممتدة من وفاة الغزالى سنة ٥٠٥ هجرية ، إلى حياة ابن طفيل (المتوفى ٥٨١ هجرية) لم تسمح بانتشار هذا الكتاب ؟ ولكن : لماذا هذا الكتاب بالذات ، دون بقية أعمال الغزالى التى وصلت لابن طفيل ؟!

(٢) مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار (مؤلفات الغزالى ص ١٩٣ وما بعدها)

(٣) ابن سينا .

(٤) فى النشرتين نبغت (والكلام يستقيم بما أصلحناه، لأنه يسند فى هذه الآراء إلى منتحلى الفلسفة، فليس من المناسب وصفها بالنبوغ .. وقد انتقلها فيما سبق)

يؤثر عنا، وتعيَّن علينا أن تكون -أيها السائل- أول مَنْ أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا، لصحيح ولائك وزكاة[1] صفائك.

غير أنّا ، إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك، من قبل أن تُحكم مبادئها[2] معك، لم يفدك ذلك شيئاً، أكثر من أمرٍ تقليديٍّ مجملٍ. هذا إن أنت حسَّنت ظنك بنا، بحسب المودة والمؤالفة .. لابمعنى أنّا نستحق أن يُقبل قولنا.

ونحن لانرضى لك هذه المنزلة، ولانقنع لك بهذه الرتبة ، ولا نرضى لك، إلا ما هو أعلى منها؛ إذ هي غير كفيلة بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات. وإنما نريد أن نحملك على المسائل التى قد تقدَّم عليها سلوكنا، ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولا، حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقَّق ببصيرة نفسك كل ما تحقَّقناه، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدارٍ معلومٍ من الزمان ، غير يسير، وفراغٍ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم، وصحت نيَّتك للتشمير فى هذا المطلب، فستحمد عند الصباح مسراك، وتنال بركة مسعاك، وتكون قد أرضيت بك وأرضاك، وأنالك حيث تريده من أملك، وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقْصَدِ[3] الطريق وآمنها من الغوائل والآفات.

---

(١) فى نشرة فاروق سعد: ذكاء.

(٢) فى نشرة فاروق سعد: مباديها (وهو الإملاء القديم)

(٣) فى نشرة فاروق سعد : أقصر .

وإن عرَّضت الآن إلى لمحة يسيرة، على سبيل التشويق ، والحَثّ على دخول الطريق .. فأنا واصف لك **قصة حي بن يقظان و أبسال**[1] **وسلامان** اللذين سمَّاهما الشيخ أبو على .. ففى ﴿قَصَصِهِم عِبْرَةٌ لأُولِى الأَلْبَابِ﴾[2] و﴿ذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3] .

*　　*　　*

ذكر سلفنا الصالح، رضى الله عنهم، أن جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الإستواء ، وهى الجزيرة التى يتولّد بها الإنسانُ من غير أمٍّ ولا أب، وبها شجرٌ يثمر نساءً ، وهى التى ذكر المسعودى[4] أنها جزيرة الواقواق ! لأن تلك الجزيرة أعدلُ بقاع الأرض هواء، وأتمُّها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً، وإن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أن أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع، فإن كانوا قالوا ذلك، لأنه صحَّ عندهم أنه ليس على خط الإستواء عمارة، لمانع من الموانع الأرضية. فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض الباقية، وجهٌ . وإن كانوا إنما أرادوا بذلك، أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة، كالذى يصرِّح به أكثرهم، فهو خطأٌ يقوم البرهانُ على خلافه، وذلك أنه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية، أنه لاسبب لتكوُّن الحرارة إلا الحركة، أو ملاقاة الأجسام الحارة، والإضاءة. وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة، ولامتكيِّفة بشئ من هذه الكيفيات المزاجية، وقد تبيَّن فيها

---

(١) فى نشرة فاروق سعد : أسال.

(٢) سورة يوسف ، آية ١١١.

(٣) سورة ق ، آية ٣٧.

(٤) هو الرحالة المشهور : أبو الحسن المسعودى ، المتوفى ٣٤٦هجرية . والإشارة إلى ما ذكره عن الواقواق كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر.وقد ذكر هذه الجزيرة ، أيضاً، كُلٌّ من: الإدريسى فى نزهة المشتاق وابن خرداذبة فى المسالك والممالك

أيضاً، أن الأجسام التى تقبل الإضاءة ، أتمّ القبول، هى الأجسام الصقيلة غير الشفّافة، ويليها فى قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. فأما الأجسام الشفّافة التى لاشئ فيها من الكثافة، فلا تقبل الضوء بوجه ، وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو على خاصة، و لم يذكره مَنْ تقدمه.

فإذا صحّت هذه المقدمات، فاللازم عنها أن الشمس لاتسخّن الأرض، كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً أخر تماسها؛ لأن الشمس فى ذاتها غير حارة، ولا الأرض أيضا تسخن بالحركة، لأنها ساكنة ، وعلى حالة واحدة فى وقت شروق الشمس عليه، وفى وقت مغيبها عنها، وأحوالها فى التسخين والتبريد، ظاهرة الاختلاف للحس فى هذين الوقتين، ولا الشمس أيضا تسخّن الهواء، أولاً، ثم تسخّن بعد ذلك الأرض، بتوسط سخونة الهواء! وكيف يكون ذلك؟ ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض، فى وقت الحَرّ، أسخن كثيراً من الهواء الذى يبعد منه علواً !

فبقى أن تسخين الشمس للأرض ، إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً، حتى إن الضوء إذا أفرط فى المرآة المقعرة، أشعل ما حاذاها. وقد ثبت فى علوم التعاليم بالبراهين القطعية، أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذى يستضئ من الأرض بالشمس أبداً، هو أعظم من نصفها، وأن هذا النصف المضئ من الأرض فى كل وقت، أشد ما يكون الضوء فى وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة، عند محيط الدائرة، ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر، وما قرب من المحيط ، كان أقل ضوءا، حتى ينتهى إلى الظلمة عند محيط الدائرة، الذى ما أضاء موقعه من الأرض قط.

وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء ، إذا كانت الشمس على سَمْت

رؤوس الساكنين فيه، وحينئذ تكون الحرارة فى ذلك الموضع، أشد ما يكون، فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامته رؤوس أهله، كان شديد البرودة جدا[1] ، وإن كان مما تدوم فيه المسامته، كان شديد الحرارة.

وقد ثبت فى علم الهيئة[2] ، أن بقاع الأرض التى على خط الاستواء، لاتسامت الشمسُ رؤوس أهلها سوى مرتين فى العام، عند حلولها برأس الحمل، وعند حلولها برأس الميزان. وهى فىسائر العام ستة أشهر جنوباً منهم، وستة أشهر شمالاً منهم، فليس عندهم حَرٌّ مفرط، ولابردٌ مفرط، وأحوالهم بسبب ذلك .. متشابهةٌ .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا، لايليق بما نحن بسبيله، وإنما نبَّهناك عليه، لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولُّد الإنسان بتلك البقعة، من غير أم ولا أب، فمنهم من بتَّ الحكَم، وجزم القضية ، بأن **حى بن يقظان** من جملة مَنْ تكوَّن فى تلك البقعة، من غير أمٍّ ولا أب .. ومنهم من أنكر ذلك ، وروى من أمره خبراً نقصُّه عليك ؛ فقال :

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرةٌ عظيمة متَّسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس ، يملكها رجلٌ منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فعضلها[3] ومنعها من الأزواج ، إذ لم يجد لها كفؤاً. وكان له قريب يسمى **يقظان** فتزوجها سراً ، على وجهٍ جائزٍ فى منهبهم المشهور فى زمنهم، ثم إنها حملت منه، فوضعت طفلاً، فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته فى تابوت أحكمت زمَّه، بعد أن أروته

---

(١) الإشارة هنا إلى القطبين: المتحمد الشمالى ، المتحمد الجنوبى .

(٢) الفلك.

(٣) بالغ فى طلب مهرها.

من الرضاع، وخرجت به فى أول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها، إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابةً به وخوفاً عليه، ثم إنها ودّعته؛ وقالت : *اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل، ولم يكن شيئاً مذكوراً*[1] *، ورزقته فى ظلمات الأحشاء، وتكفّلت به حتى تمّ واستوى، وأنا قد سلّمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد.. فكن له ، ولاتسلمه يا أرحم الراحمين* ! ثم قذفت بـه فى اليم، فصادف ذلك جرىُ الماء بقوة المدّ، فاحتمله من ليلته، إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدّم ذكرها.

وكان المدُّ يصل فى ذلك الوقت إلى موضعٍ لايصل إليه، إلا بعد عام، فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر، عذبة التربة، مستورة عن الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس، تزاور عنها إذا طلعت، وتميل إذا غربت[2] .

ثم أخذ الماء فى الجزر عن التابوت الذى فيه الطفل، وبقى التابوت فى ذلك الموضع، وعلت الرمال بهبوب الرياح، وتراكمت بعد ذلك، حتى سدّت باب الأجمة على التابوت، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة. فكان المدُّ لاينتهى إليها. وكانت مسامير التابوت قد قلقت، وألواحه قد اضطربت، عند رمى الماء إياه فى تلك الأجمة.

فلما اشتد الجوع بذلك الطفل، بكى واستغاث وعالج الحركة .. فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت طلاها[3] ، خرج من كِنَاسه، فحمله العُقاب. فلما سمعت الصوت، ظنّته ولدها ، فتتبّعت الصوت وهى تتخيّل طلاها، حتى وصلت إلى التابوت، ففحصت عنه بأظلافها، وهو ينوء ويئن من داخله، حتى

---

(١) الآية ﴿هل أتى على الإنسان حيناً من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً..﴾ سورة الإنسان، الآية الأولى.

(٢) الصورة هنا ، مستوحاة من قصة أهل الكهف الواردة فى القرآن الكريم (سورة الكهف آية ١٧.

(٣) الطلا : ولد الظبى ، والكناس : بيتهما.

طار عن التابوت لوحٌ من أعـلاه، فحنّت الظبيـة، وحَنَتْ عليه، ورئمَتْ بـه، وألقمته حلمتها، وأروته لبنـاً سـائغاً.. ومـا زالـت تتعهّـده وتربيـه، وتدفـع عنـه الأذى.

*　　*　　*

هذا ما كان من ابتداء أمره عند مَنْ ينكر التولُّد. ونحن نصـف هنـا كيـف تربىّ، وكيف انتقل فى أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

*　　*　　*

وأما الذين زعموا أنه تولّد من الأرض، فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمّرت فيه طينـةٌ على مـر السنين والأعـوام، حتـى امـتزج فيهـا الحـارُّ بالبارد، والرطبُ باليابس، امتزاجَ تكافؤٍ وتَعَادُلٍ فى القوى. وكانت هذه الطينـة المتخمِّرة كبيرةً جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوُّن الأمشاج[٢] ، وكان الوسط منها أعدل ما فيها ، وأتمّه مشابهةً بمـزاج الإنسـان، فتمخّضت تلك الطينة، وحـدث فيهـا شبه نُفّاخـات الغليـان لشـدة لُزوجتهـا، وحدث فى الوسط منها لُزوجةٌ ونفاخةٌ صغيرة جداً، منقسمة بقسـمين: بينهمـا حجاب رقيق، ممتلئة بجسمٍ لطيفٍ هوائىٍ فى غايةٍ من الاعتدال اللائق به، فتعلّـق به عند ذلك، الروحُ الـذى هـو مـن أمـر الله تعـالى، وتشـبُّث بـه تشـبثاً يعسـر انفصاله عنه عند الحسّ، وعند العقل . إذ قد تبيَّن أن هذا الروح، دائمُ الفيضـان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشـمس الـذى هـو دائـم الفيضـان علـى العالم. فمن الأجسام ما لا يستضىء به، وهو الهـواء الشـفّاف جـدا، ومنهـا مـا يستضىء به، بعض استضاءة، وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. وهذه، تختلف فى قبول الضياء، وتختلف بحسـب ذلـك ألوانُهـا . ومنهـا مـا يستضاء بـه غايـة

(٢) الآية ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج ﴾ سورة الإنسان ، الآية الثانية.

الاستضاءة، وهى الأجسام الصقيلة، كالمرآة ونحوها. فإذا كانت هذه المرآة مقعرةً على شكلٍ مخصوص، حدثت فيها النار لإفراط الضياء .. وكذلك الروح، الذى هو من أمر الله تعالى، فيَّاضٌ أبداً على جميع الموجودات، فمنها ما لايظهر أثره فيه، لعدم الاستعداد، وهى الجمادات التى لاحياة لها، وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه، وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً، وهى أنواع الحيوان ، وهى بمنزلة الصقيلة فى المثال المتقدِّم.

ومن هذه الأجسام الصقيلة، ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس، أنه يحكى صورة الشمس ومثالها، وكذلك أيضاً من الحيوان ، ما يزيد على شدة قبوله للروح، أنه يحكى الروح ويتصوَّر بصورته، وهو الإنسان خاصة؛ وإليه الإشارة بقوله ﷺ : *إن الله خلق آدم على صورته*[1]. فإن قويت فيه هذه الصورة، حتى تتلاشى جميع الصور فى حَقِّها، وتبقى هى وحدها، وتحرق سُبُحاتُ نورها كل ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها، المحرقة لسواها، وهذا لايكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا كله مبيَّن فى مواضعه اللائقة به، فليُرجع إلى تمام ما حكوه، من وصف ذلك التخلُّق.

قالوا : فلما تعلّق هذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القوى وسجدت له، وسُخِّرت بأمر الله تعالى فى كمالها، فتكوَّن بإزاء تلك القرارة، نفاخةٌ أخرى منقسمة ثلاث قرارات، بينها حُجُبٌ لطيفة ومسالكُ نافذة، وامتلأت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلأت منه القراراة الأولى، إلا أنه ألطف منه.

---

(١) الحديث أخرجه البخارى عن أبى هريرة .. وجاء فى التوراة: خلق الله آدم على صورة الرحمن، على صورة الرحمن خلقه !

وسكن فى هذه البطون الثلاثة ، المنقسمة من واحدة، طائفةٌ من تلك القوى التى خضعت له، وتوكّلت بحراستها والقيام عليها، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها، إلى الروح الأول المتعلّق بالقرارة الأولى.

وتكوَّن أيضا ، بإزاء هذه القرارة ، من الجهة المقابلة للقرارة الثانية، نفاخةٌ ثالثةٌ مملوءة جسماً هوائياً، إلا أنه أغلظ من الأوَّلين . وسكن فى هذه القرارة، فريقٌ من تلك القوى الخاضعة، وتوكّلت بحفظها والقيام عليها، فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة، أول ما تخلّق من تلك الطينة المتخمِّرة الكبرى، على الترتيب الذى ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض ، فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين حاجةَ استخدامٍ وتسخير، والأُخريان حاجتهما إلى الأولى حاجةَ المرؤوس إلى الرئيس والمدبَّر إلى المدبِّر؛ وكلاهما لما يتخلّق بعدهما من الأعضاء، رئيسٌ لا مرؤوس.

وأحدهما وهو الثانى، أتمُّ رئاسةٍ من الثالث، فالأول منهما لما تعلّق به الروح، واشتعلت حرارته، تشكّل بشكل النار الصنوبرى . وتشكل أيضاً، الجسمُ الغليظ المحدق به ، على شكله، وتكون لحماً صلباً، وصار عليه غلاف صفاقى[1] يحفظه . وسُمى العضو كله: قلباً. واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات، إلى شئ يمده ويغذوه، ويخلف ما تحلّل منه على الدوام، وإلا لم يطل بقاؤه. واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه، وبما يخالفه فيدفعه؛ فتكفّل له العضو الواحد بما فيه من القوى التى أصلها منه بحاجته الواحدة؛ وتكفّل له العضوُ الآخر ، بحاجته الأخرى .

وكان المتكفّل بالحس هو الدماغ، و المتكفل بالغذاء هو الكبد . واحتاج

(١) هو الشغاف المحيط بالقلب.. وفى نشرة فاروق سعد : صفيق !

كل واحدٍ من هذين إليه، فى أن يمدهما بحرارته، وبالقوى المخصوصة بهما، التى أصلها منه .. فانتسجت بينهما لذلك كله، مسالك وطرق، بعضها أوسع من بعض، بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايينُ والعروق.

ثم ما زالوا يصفون الخِلْقة كلها، والأعضاء بجملتها، على حسب ما وصفه الطبيعيون فى خِلْقة الجنين فى الرحم، لم يغادروا من ذلك شيئاً.. إلى أن كمل خَلْقُهُ ، وتمت أعضاؤه ، وحصل فى حَدِّ خروج الجنين من البطن.

واستعانوا فى وصف كمال ذلك، بتلك الطينة الكبيرة المتخمِّرة، وأنها كانت قد تهيَّأت لأن يتخلَّق منها، كل ما يُحتاج إليه فى خَلْق الإنسان من الأغشية المجلِّلة لجملة بدنه، وغيرها؛ فلما كمل. انشقَّت عنه تلك الأغشية، بشبه المخاض، وتصدَّع باقى الطينة، إذ كان قد لحقه الجفاف.. ثم استغاث ذلك الطفل، عند فناء مادة غذائه، واشتداد جوعه، فلبَّته ظبيةٌ فقد طلاها.

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع، وما وصفته الطائفة الأولى فى معنى التربية ، فقالوا جميعاً : إن الظبية التى تكفَّلت به ، وافقت خصباً ومرعى أثيثاً ؛ فكثر لحمها ودرَّ لبنها، حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه، لاتبعد عنه ، إلا لضرورة الرعى. وألف الطفل تلك الظبية، حتى كان بحيث إذا هى أبطأت عنه، اشتد بكاؤه، فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شئٌ من السباع العَادِية، فتربَّى الطفلُ ونما، واغتذى بلبن تلك الظبية ، إلى أن تم له حَوْلان ، وتدرَّج فى المشى، وأثغر[1]، فكان يتبع تلك الظبية، وكانت هى ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجرٌ مثمر، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها

---

(١) أى ظهرت أسنانه.

صلب القشر، كسرته له بطواحينها؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمئ إلى الماء أوردته، ومتى ضحا[1] ظللته، ومتى خصر[2] أدفأته، وإذا جَنَّ الليل صرفته إلى مكانه الأول، وجلّلته بنفسها، وبريشٍ كان هناك، مما ملئ به التابوت أولاً في وقت وضْع الطفل فيه. وكان في غدوهما ورواحهما قد ألفهما زبزب[3] ، يسرح ويعيش ويبيت معهما، حيث مبيتهما.

فما زال الطفل مع الظباء[4] على تلك الحال، يحكى نغمتها بصوته ، حتى لايكاد يفرَّق بينهما. وكذلك، كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير، وأنواع سائر الحيوان، محاكاةً شديدة، لقوة انفعاله لما يريده .. وأكثر ما كانت محاكاته ، لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع؛ إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة، أصواتٌ مختلفة.

فألِفتْه الوحوشُ وألفها، ولم تنكره، ولا أنكرها.. فلما ثبَّت في نفسه أمثلة الأشياء ، بعد مغيبها عن مشاهدته، حدث له نزوعٌ إلى بعضها ، وكراهية لبعض[5] .

---

(١) تعرض للشمس.

(٢) تعرض للبرد .

(٣) في النشرتين : ربرب ! وهو خطأ .. والزبزب حيوان يشبه القط ؛ يقول الدميرى: *الزبزب دابةٌ كالسنور، قاله في العباب، وفي كامل ابن الأثير، في حوادث سنة أربع وثلثمائة، قال : وفيها خافت العامة ببغداد من حيوان كانوا يسمونه الزبزب، ويقولون إنهم يرونه في الليل على أسطحتهم، وإنه يأكل أطفالهم، وربما عضَّ يد الرجل أو يد المرأة فيقطعها، وكان الناس يتحارسون منه ويتزاعقون .. وارتجَّت بغداد لذلك، ثم إن أصحاب السلطان صادوا حيواناً في الليل، أبلق بسواد، قصير اليدين والرجلين ، فقالوا : هذا هو الزبزب* (حياة الحيوان الكبرى – دار إحياء التراث العربي، بيروت ٤/٢)

(٤) في نشرة أحمد أمين : الظبي .

(٥) الإشارة هنا إلى ظهور : العاطفة والمشاعر.

وكان فى ذلك كله، ينظر إلى جميع الحيوانات، فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و (أنواع) الريش، وكان يرى ما لها من سرعة العدو وقوة البطش، وما لها من الأسلحة المعدَّة لمدافعة مَنْ ينازعها، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصى[1] والمخالب. ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العُرْى ، وعدم السلاح ، وضعف العَدْو، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات، وتستبدُّ بها دونه وتغلبه عليها، فلايستطيع المدافعة عن نفسه، ولا الفرار من شئ منها.

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء ، قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن وصارت قويةً بعدضعفها في العدو. ولم ير لنفسه شيئاً منَ ذلك ، فكان يفكر فى ذلك ولايدرى ما سببه، وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخَلْق الناقص، فلا يوجد لنفسه شبيهاً فيهم ، وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة، أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب، وأما مخرج أرقّهما فبالأوبار وما أشبهها. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه، فكان ذلك كله يكربه ويسوءه.

فلما طال هَمُّه فى ذلك كله، وهو قد قارب سبعة أعوام، ويئس من أن يكمل له ذلك، وما قد أضرَّ به نقصُه؛ اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه، وبعضه قُدَّامه ، وعمل من الخوص والحلفا، شبه حزام على وسطه ، علّق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً ، حتى ذوى ذلك الورق وجف، وتساقط عنه ؛ فما زال يتخذ غيره، ويخصف[2] بعضه ببعض طاقات

---

(١) الصياصى : شوك الديك وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يتسلح به (أحمد أمين).

(٢) الآية ﴿بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾ سورة الأعراف، الآية السابعة/ سورة طه ، آية ١٢١.

مضاعفة، وربما كان ذلك أطول لبقائه، إلا أنه على كل حال قصير المدة.

واتخذ من أغصان الشجر عصياً ، سَوَّى أطرافها وعَدَّل متنها، وكان يهشُّ بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوى منها، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها، إذ أمكن له بها ستر عورته، واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته، ما استغنى به عما أراده من الذَّنَبِ ، والسلاح الطبيعى.

وفى خلال ذلك ، ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء فى تجديد الأوراق التى كان يستتر بها. فكانت نفسه، عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذَنَبٍ من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها، وتفر عنه، فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل، إلى أن صادف فى بعض الأيام نسراً ميتاً، فهدى إلى نيل أمله منه، واغتنم الفرصة فيه إذ لم ير للوحوش عنه نفرة، فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صِحاحاً كما هى، وفتح ريشها وسَوَّاها ، وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين، ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سُرَّته وما تحتها، وعلّق الذَّنَب من خلفه، وعلّق الجناحين على عضديه . فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابةً فى نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لاتنازعه ولاتعارضه؛ فصار لا يدنو إليه شئ منها، سوى الظبية التى كانت أرضعته وربته، فإنها لم تفارقه ولا فارقها، إلى أن أسنَّت وضعفت ، فكان يرتاد بها المراعى الخصبة، ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويطعمها، وما زال الهزال والضعف يستولى عليها، ويتوالى، إلى أن أدركها الموت .. فسكنت حركاتها بالجملة، وتعطّلت جميع أفعالها.

فلما رآها الصبىُّ على تلك الحالة، جزع جزعاً شديداً، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادتها أن تُجيبه عند

سماعه، ويصيح بأشد ما يقدر عليه، فلا يرى لها عند ذلك حركةً ولاتغيراً.

فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها، فلا يرى بها آفةً ظاهرة، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها ، فلا يرى بشئ منها آفة. فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة، فيزيلها عنها، فترجع إلى ما كانت عليه، فلم يتأتَّ له شئٌ من ذلك، ولا استطاعه. وكان الذى أرشده لهذا الرأى ، ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك، لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبهما بشئ، لايبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه فى أذنيه وسدَّهما، لايسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض، وإذا أمسك أنفه بيده لايشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه .. فاعتقد من أجل ذلك، أن جميع ما له من الإدراكات والأفعال ، قد تكون لها عوائق تعوقها، فإذا أزيلت تلك العوائق ، عادت الأفعال.

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ، و لم ير فيها آفةً ظاهرة ، وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها، و لم يختص بها عضو دون عضو؛ وقع فى خاطره أن الآفة التى نزلت بها، إنما هى فى عضوٍ غائبٍ عن العيان، مستكنٌ فى باطن الجسد، وأن ذلك العضو، لا يغنى عنه فى فعله شئٌ من هذه الأعضاء الظاهرة، فلما نزلت به الآفةُ عمَّت المضرَّةُ ، وشملت العطلة. وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو ، وأزال عنه ما نزل به ؛ لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ماكانت عليه.

وكان قد شاهد قبل ذلك، فى الأشباح الميتة من الوحوش وسواها ، أنَّ جميع أعضائها مصمتة، لاتجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن، فوقع فى نفسه أن العضو الذى بتلك الصفة، لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة. وكان يغلب على ظنه، غلبةً قوية، أنه إنما هو فى الموضع المتوسط من هذه المواضع

الثلاثة ، إذ كان قد استقر فى نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه . وأن الواجب بحسب، ذلك أن يكون مسكنه فى الوسط. وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته، شعر بمثل هذا العضو فى صدره، ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين، ويقدِّر مفارقتها ، فيتأتّى له أنه كان يستغنى عنها، وكان يقدِّر فى رأسه مثل ذلك، ويظن أنه يستغنى عنه . فإذا فكر فى الشئ الذى يجده فى صدره، لم يأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش، أكثر ما كان يتّقى من صياصيهم ، على صدره .. لشعوره بالشئ الذى فيه.

فلما جزم الحكم، بأن العضو الذى نزلت به الآفة ، إنما هو فى صدرها، أجمع على البحث عليه والتنقير عنه، لعله يظفر به، ويرى آفته فيزيلها. ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا، أعظم من الآفة التى نزلت بها أولاً، فيكون سعيه عليه.

ثم إنه تفكّر : هل رأى من الوحوش سواها، مَنْ صار فى مثل تلك الحال، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصل له من ذلك، اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها، وبقى له بعض رجاء فى رجوعها إلى تلك الحال، إن هو وجد ذلك العضو، وأزال الآفة عنه.

فعزم على شَقِّ صدرها وتفتيش ما فيه، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين، وشقَّ بها بين أضلاعها، حتى قطع اللحم الذى بين الأضلاع، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع، فرآه قوياً؛ فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب، لايكون إلا لمثل ذلك العضو. وطمع بأنه إذا تجاوزه، ألفى مطلوبه .. فحاول شقّه، فصعب عليه لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب، فاستحدَّها ثانيةً واستحدَّها، وتلطَّف فى خرق

الحجاب حتى انخرق له، فأفضى إلى الرئة .. فظـن أولاً أنهـا مطلوبـهُ، فمـا زال يقلّبها ويطلب موضع الآفة بها.

وكان أولاً ، إنما وجد منها نصفها، الذى هو فـى الجـانب الواحـد، فلمـا رآها مائلةً إلى جهةٍ واحدة، وكان قد اعتقد أن ذلـك العضـو لا يكـون إلا فـى الوسط، فى عرض البدن، كما هو فى الوسط فـى طولـه . فمـا زال يفتـش فـى وسط الصدر، حتى ألفى القلب وهو مجلّلٌ بغشاءٍ فى غاية القوة، مربوط بمعاليق فى غاية الوثاقة، والرئة مطيفة به من الجهة التى بدأ بالشَقِّ منها، فقال فى نفسه: إنْ كان لهذا العضو من الجهة الأخرى، مثـل مـا لـه مـن هـذه الجهـة، فهـو فـى حقيقة الوسط، ولا محالة مطلوبى، لاسيَّما مـع مـا أرى لـه مـن حسـن الوضـع وجمال الشكل، وقلة التشتُّت، وقوة اللحم؛ وأنه محجـوبٌ بمثـل هـذا الحجـاب، الذى لم أر مثله لشئ من الأعضاء.

فبحث عـن الجـانب الآخـر مـن الصـدر، فوجـد فيـه الحجـاب المستبطن للأضلاع، ووجد الرئة على ما وجده من هذه الجهة. فحكم بـأن ذلـك العضـو هو مطلوبُهُ ، فحاول هَتْكَ حجابه ، وشَقَّ شِغافه .. فَبِكَدٍ واستكراهٍ ما، ، قَـدَرَ على ذلك بعد استفراغ مجهوده.

وجرَّد القلب، فرآه مصمتاً، من كل جهة. فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ، فلم ير فيه شيئاً، فشدَّ عليه يده ، فتبيَّن له أن فيـه تجويفـاً، فقـال: لعـل مطلوبـى الأقصى، إنما هو فى داخل هذا العضو، وأنا حتى الآن لم أصل إليه.

فشَقَّ عليه، فألفى فيه تجويفين اثنين ، أحدهما من الجهـة اليمنـى، والآخـر من الجهة اليسرى . والذى من الجهة اليمنى مملوءٌ بعلَقٍ منعقد، والذى من الجهة اليسرى خالٍ لا شئ فيه. فقال : *لن يعدو مطلبى أن يكون مسكنه أحـد هذيـن البيتين* .. ثم قال : *أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيـه غـير هـذا الـدم المنعقـد،*

ولاشك أنه لاينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال . إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت، انعقدت وجمدت، و لم يكن هذا إلا دماً كسائر الدماء .. *وأنا أرى أن هذا الدم موجود فى سائر الأعضاء، لايختصُّ به عضوٌ دون آخر . وأنا ليس مطلوبى شيئاً بهذه الصفة، إنما مطلوبى الشئ الذى يختص به هذا الموضع الذى أجدنى لا أستغنى عنه طرفة عين، وإليه كان انبعاثى من أول. وأما هذا الدم فكم مرة جرحتنى الوحوش والحجارة، فسال منى كثيّر منه، فما ضرَّنى ذلك، ولا أفقدنى شيئاً من أفعالى، فهذا بيتٌ ليس فيه مطلوبى. وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا لشئ فيه وما أرى ذلك لباطل، فإنى رأيت كل عضو من الأعضاء، إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شَرَفِهِ باطلاً.. ما رأى إلا أن مطلوبى كان فيه* . فارتحل عنه وأخلاه، وعند ذلك طرأ على الجسد من العطلة ما طرأ ، ففقد الإدراك، وعدم الحراك.

فلما رأى أنَّ الساكن فى ذلك البيت، قد ارتحل قبل انهدامه، وتركه وهو بحاله، تحقّق أنه أحري أن لايعود إليه، بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث ، فصار عنده الجسد كله خسيساً، لا قَدْرَ له بالإضافة إلى ذلك الشئ الذى اعتقد فى نفسه، أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقتصر على الفكرة فى ذلك الشئ : ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أى الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذى كرَّه إليه الجسد حتى فارقه ، إن كان خرج مختاراً ؟

وتشتّت فكره فى ذلك كله، وسلا عن ذلك الجسد، وطرحه . وعلم أن أمه التى عطفت عليه وأرضعته ، إنما كانت ذلك الشئ المرتحل، وعنه كانت

تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته، إنما هو الآلة لذلك ، وبمنزلة العصا التى اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد، إلى صاحب الجسد ومحرِّكه، و لم يبق له شوق إلا إليه[1] .

وفى خلال ذلك، تنن ذلك الجسد ، وقامت منه روائح كريهة، فزادت نفرته عنه، ووَدَّ أن لايراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً ، ثم جعل الحىُّ يبحث فى الأرض، حتى حفر حفرةً، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب[2] . فقال فى نفسه: *ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه، وإن كان أساء فى قتله إياه، وأنا كنت أحقَّ بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمى* .

فحفر حفرة وألقى جسد أمه، وحثا عليها التراب، وبقى يتفكَّر فى ذلك الشئ المصرِّف للجسد، ولايدرى ما هو .. غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها، فيراها على شكل أمه وعلى صورتها، فكان يغلب على ظنه، أن كل واحد منها، إنما يحرِّكه ويصرِّفه، شئٌ هو مثل الشئ الذى كان يحرِّك أمه ويصرفها، فكان يألف الظباء ويحنُّ إليها، لمكان ذلك الشبه.

وبقى على ذلك برهةً من الزمان، يتصفَّح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب : هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً ، حسبما يرى لكل واحدٍ من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ؟ فلا يجد شيئاً من ذلك.

---

(١) الانتقال هنا من البدن إلى النفس التى اتفق الفلاسفة على أنها الأشرف.

(٢) تضمين للقصة القرآنية الخاصة بقتل قابيل لأخيه.. تقول الآيات ﴿فطوَّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين، فبعث الله غراباً يبحث فى الأرض ليريه كيف يوارى سوأة أخيه، قال يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سوأة أخى ..﴾ سورة المائدة، آية ٣٠ ،٣١.

وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة، فيعتقد أنه ليس فى الوجود سوى جزيرته تلك.

واتفق فى بعض الأحيان، أن انقدحت نارٌ فى أجمة قلخٍ[1] على سبيل المحاكة[2] . فلما بصر بها، رأى منظراً هاله، وخَلْقاً لم يعتده قبل .. فوقف يتعجَّب منها ملياً، وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب، والفعل الغالب، حتى لا تعلق بشئ إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها؛ فحمله العجبُ بها ، وبما ركَّب الله تعالى فى طباعه من الجرأة والقوة، على أن يمد يده إليها، وأراد أن يأخذ منها شيئاً. فلما باشرها أحرقت يده، فلم يستطع القبض عليها، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم، والنار فى طرفه الآخر، فتأتىٌّ له ذلك، وحمله إلى موضعه الذى كان يأوى إليه .. وكان قد خلا فى حجرٍ استحسنه للسكنى قبل ذلك.

ثم ما زال يمدُّ تلك النار بالحشيش والحطب الجزل، ويتعهَّدها ليلاً ونهاراً، استحساناً لها وتعجُّباً منها. وكان يزيد أُنسه بها ليلاً ، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس فى الضياء والدفء، فعَظُم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه.. وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق، وتطلب العلو، فغلب على ظنّه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها[3] .

وكان يختبر قوَّتها فى جميع الأشياء، بأن يلقيها فيها . فيراها مستوليةً عليها، إما بسرعة، وإما ببطء، بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقيه للاحتراق، أو ضعفه.

---

(١) القلخ : القصب الأجوف.

(٢) يقصد : الاحتكاك المولِّد للشرر.

(٣) يعلِّل ابن طفيل هنا، تقديس النار (عبادة المجوس) باعتبارها مرحلة فى تطور الوعى الإنسانى.

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها، شئ من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله- فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره[1] تحركت شهوته إليه، فأكل منه شيئاً، فاستطابه . فاعتاد بذلك أكل اللحم، فصرف الحيلة فى صيد البر والبحر، حتى مهر فى ذلك.

وزادت محبته للنار، إذ تأتّى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب، شيءٌ لم يأت له قبل ذلك . فلما اشتد شغفه بها، لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها، وقع فى نفسه أن الشئ الذى ارتحل من قلب أمه الظبية التى أنشأته، كان من جوهر هذا الموجود، أو من شئ يجانسه. وأكّد ذلك فى ظنّه، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته، وبرودته من بعد موته، وكل هذا دائم لايختل، وما كان يجده فى نفسه من شدّة الحرارة عند صدره، بإزاء الموضع الذى كان قد شَقّ عليه من الظبية. فوقع فى نفسه أنه لو أخذ حيواناً حيّاً، وشَقّ قلبه، ونظر إلى ذلك التجويف الذى صادفه خالياً، عندما شَقّ عليه فى أمه الظبية، لرآه فى هذا الحيوان، وهو مملوء بذلك الشئ الساكن فيه، وتحقّق هل هو جوهر النار .. وهل فيه شئ من الضوء والحرارة ، أم لا ؟

فعمد إلى بعض الوحوش، واستوثق منه كتافاً، وشَقّه على الصفة التى شَقّ بها الظبية، حتى وصل إلى القلب . فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشَقّها، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواءٍ بخاريٍّ يشبه الضباب الأبيض، فأدخل أصبعه فيه، فوجده من الحرارة، فى حَدٍّ كاد يحرقه.. ومات الحيوان ذلك على الفور.

فصحَّ عنده أن ذلك البخار الحار ، هو الذى كان يحرِّك هذا الحيوان ، وأن فى كل شخصٍ من أشخاص الحيوانات ، مثل ذلك .. ومتى انفصل عن

---

(١) القتار : رائحة الشواء.

الحيوان، مات.

ثم تحرّكت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض، وكيف تستمد من هذا البخار الحار، حتى تستمر لها الحياة به ؟ وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى؟ ومن أين يستمد ؟ وكيف لاتنفد حراراته ؟

فتتبّع ذلك كله بتشريح الحيوانات، الأحياء والأموات، ولم يزل يمعن النظر فيها ويجيل[1] الفكرة ، حتى بلغ فى ذلك كله، مبلغ كبار الطبيعيين. فتبيّن له أن كل شخصٍ من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه، وتفنّن حواسه وحركاته، فإنه واحدٌ بذلك الروح الذى مبدؤه من قرارٍ واحد، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعثٌ منه. وإن جميع الأعضاء ، إنما هى خادمةٌ له أو مؤديةٌ عنه. وإن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد ، كمنزلة مَنْ يحارب الأعداء بالسلاح التام، ويصيد جميع صيد البحر والبر، فيعد لكل جنس آلة يصيده بها. والتى يحارب بها تنقسم إلى : ما يدفع به نكاية[2] غيره، وإلى ما ينكى بها غيره. وكذلك آلات الصيد، تنقسم إلى ما يصلح لحيوان البحر، وإلى ما يصلح لحيوان البر. وكذلك الأشياء التى يشرّح بها، تنقسم إلى ما يصلح للشَقّ، وإلى ما يصلح للكسر، وإلى ما يصلح للثّقْب. والبدن واحد، وهو يصرّف ذلك فى أنحاء من التصريف، بحسب ما تصلح له كل آلة، وبحسب الغايات التى تلتمس بذلك التصريف.

كذلك، ذلك الروح الحيوانى، واحدٌ . وإذا عمل بآلة العين، كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمّاً، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله

(١) فى النشرتين : يجيد .

(٢) فى نشرة فاروق سعد : نكيلة.

ذوقاً، وإذ عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالعضو كان فعله حركةً، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاءً واغتذاءً.

ولكل واحد من هذه ، أعضاءٌ تخدمه، ولايتم لشئ من هذه فعل، إلا بما يصل إليها من ذلك الروح، على الطريق التىتسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق، أو انسدَّت، تعطَّل فعل ذلك العضو.

وهذه الأعصاب، إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب ، والدماغ فيه أرواحٌ كثيرة، لأنه موضع تتوزَّع فيه أقسام كثيرة، فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب، تعطَّل فعله، وصار بمنزلة الآلة المطروحة، التى لايصرِّفها الفاعل ولاينتفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد، أو فنى، أو تحلَّل بوجه من الوجوه؛ تعطَّل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت. فانتهى به هذا النحو من النظر، إلى هذا الحد من النظر[1]، على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه، وذلك أحد وعشرون عاماً .

وفى خلال هذه المدة المذكورة، تفنَّن فى وجوه حيله، واكتسى بجلود الحيوانات التى كان يشرِّحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحاء[2] قصب الخطمى[3] والخبازى والقنَّب .. وكل نبات ذى خيط.

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك، أنه أخذ من الحلفا[4] ، وعمل خطاطيف من الشوك القوى، والقصب المحدَّد على الحجارة . واهتدى إلى البناء بما رأى

---

(١) النظر (الأولى) تعنى : البحث .. والنظر (الثانية) تعنى : الفكر.

(٢) فى النشرتين : لحا.

(٣) فى نشرة أحمد أمين (الختمية) وفى نشرة فاروق سعد (الخطمية) .. والخطمى : نبات معروف.

(٤) فى النشرتين : الحلفاء !

من فعل الخطاطيف، فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه، وحصّن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض، لئلا يصل إليه شئ من الحيوانات ، عند مغيبه عن تلك الجهة فى بعض شئونه.

واستألف جوراح الطير ليستعين بها فى الصيد، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصى البقر الوحشية، شبه الأسنة، وركّبها فى القصب القوى ، وفى عصى الزان وغيرها. واستعان فى ذلك بالنار، وبحروف الحجارة، حتى صارت تشبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة .. كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعى.

ولما رأى أن يده تفى له بكل ما فاته من ذلك، وكان لايقاومه شئ من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفرّ عنه فتعجزه هرباً؛ فكر فى وجه الحيلة فى ذلك، فلم يرشيئاً أنجح له، من أن يتألّف بعض الحيوانات الشديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذى يصلح لها، حتى يتأتّى له الركوب عليها، ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيلٌ برية، وحُمُرٌ وحشية، فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها، حتى كمل له بها غرضه؛ وعمل عليها من الشرك والجلود، أمثال الشكائم والسروج، فتأتّى له بذلك ، ما أمله من طرد الحيوانات التى صعبت عليه الحيلة فى أخذها.

وإنما تفنّن فى هذه الأمور كلها فى وقت اشتغاله بالتشريح، وشهوته فى وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان، وبماذا تختلف . وذلك فى المدة التى حدّدنا منتهاها، بأحدٍ وعشرين عاماً.

ثم إنه بعد ذلك، أخذ فى مآخذ أُخَر من النظر، فتصفّح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد من الحيوانات، على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان

والجليد واللهيب والجمر[1] . فرأى لها أوصافاً كثيرة، وأفعالاً مختلفة، وحركات متّفقة ومتضّادة ، وأمعن النظر فى ذلك وتثبّت؛ فرأى أنها تتفق ببعض الصفات، وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدةٌ، ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرةٌ ومتكثرة . فكان تارةً ينظر خصائصَ الأشياء، وما يتفرّد به بعضها عن بعض ، فتتكثر عنده كثرةً تخرج عن الحصر، وينتشر له الوجود انتشاراً لايضبط.

وكانت تتكثّر عنده أيضاً: ذاته ! كان ينظر إلى اختلاف أعضائه، وأن كل واحد منها منفردٌ بفعلٍ وصفةٍ تخصُّه. وكان ينظر إلى كل عضو منها، فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كل شئ .. ثم كان يرجع إلى نظر آخرٍ من طريق ثانٍ ، فيرى أن أعضاءه وإن كانت كثيرة، فهى متصلة كلها بعضها ببعض، ولا انفصال بينها بوجه، فهى فى حكم الواحد ! وأنها لاتختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها، وأن ذلك الاختلاف ، إنما هو بسبب ما يصل إليه من قوة الروح الحيوانى، الذى انتهى إليه نظره أولاً، وأن ذلك الروح واحدٌ فى ذاته، وهو أيضاً حقيقة الذات، وسائر الأعضاء كلها كالآلات؛ فكانت تتّحد عنده ذاته، بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان، فيرى كُلَّ شخص منها واحداً، بهذا النوع من النظر، ثم كان ينظر إلى نوع منها، كالظباء والخيل والحمُر[2] .. وأصناف الطير، صنفاً صنفاً. فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً، فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع، ولايرى بينها اختلافاً، إلا فى أشياء يسيرة، بالإضافة إلى ما اتفقت فيه.

---

(١) فى نشرة أحمد أمين : والحر.

(٢) فى نشرة أحمد أمين: الحمير .. وفى نشرة فاروق سعد : الحَمر !

وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شئٌ واحدٌ، وأنه لم يختلف، إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أُمكن أن يُجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه، ويُجعل فى وعاءٍ واحد، لكان كله شيئاً واحداً، بمنزلة ماءٍ واحد، أو شرابٍ واحد، يفرَّق على أوان كثيرة؛ ثم يجمع بعد ذلك فهو فى حالتىْ تفريقه وجمعه[1] شئٌ واحدٌ، وإنما عَرَضَ له التكثُّر بوجه ما فكان يرى النوع كله بهذا النظر، واحداً، ويجعل كثرة أشخاصه ، بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد، التى لم تكن كثيرة فى الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه، ويتأمَّلها، فيراها تتفق فى أنها تحسُّ وتغتذى، وتتحرَّك بالإرادة إلى أى جهةٍ شاءت، وكان قد علم أن هذه الأفعال ، هى أخصُّ أفعال الروح الحيوانى، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى.

فظهر له بهذا التأمُّل، أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان، واحدٌ بالحقيقة –وإن كان فيه اختلاف يسير، اختص به نوعٌ دون نوع– بمنزلة ماءٍ واحدٍ مقسوم على أوانٍ كثيرة، بعضه أبرد من بعض، وهو فى أصله واحد. وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوعٍ واحد؛ فكما أن ذلك الماء كله واحدٌ، فكذلك الروح الحيوانى واحدٌ، وإن عرض له التكثُّر بوجه ما، فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر.

(١) الفرق (التفريق) والجمع ، من الاصطلاحات الصوفية الشهيرة ، فالفرق يعنى رؤية الأشياء، قائمة بذاتها منفصلة عن الله.. والجمع رؤية الله فى كل شئ. وإن كان ابن طفيل هنا، لم يصل بعد إلى هذه الدلالات الخاصة. لكنه يستخدم المصطلحين استخداماً فلسفياً خاصاً ، يقترب من مفهوم النفس الكلية عند القائلين بالفيض.

ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها، فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً، فى الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال . فكان يقيسها بالحيوان، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه، هو لها بمنزلة الروح للحيوان، وأنها بذلك الشيء، واحدٌ . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله، فيحكم باتحاده ، بحسب ما يراه من اتفاق فعله ، فى أنه يتغذى وينمو[1] .

ثم كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان، وجنس النبات، فيراهما جميعاً متفقين فى الاغتذاء والنمو، إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحسّ والإدراك والتحرُّك ، وربما ظهر فى النبات شيءٌ شبيهٌ به ، مثل تحوُّل وجوه الزهر إلى جهة الشمس، وتحرُّك عروقه إلى جهة الغذاء، وأشباه ذلك[2] .

فظهر له بهذا التأمل، أن النبات والحيوان شيءٌ واحد ، بسبب شيءٍ واحدٍ مشترك بينهما، هو فى أحدهما أتم وأكمل، وفى الآخر قد عاقه عائقٌ ما .. وأن ذلك منزلة ماء واحد قُسِّم بقسمين، أحدهما جامد، والآخر سيَّال . فيتّحد عنده النباتُ والحيون.

ثم ينظر إلى الأجسام التى لاتحس ولاتتغذى ولاتنمو، من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهب، فيرى أنها أجسام مقدَّر لها طول وعرض وعمق، وأنها لاتختلف، إلا أن بعضها ذو لون، وبعضها لا لون له، وبعضها حار، وبعضها بارد .. ونحو ذلك من الاختلافات.

وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً، والبارد يصير حاراً، وكان يرى الماء يصير بخاراً، والبخار يصير ماءً، والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيباً

---

(١) يسمى ذلك عن الفلاسفة النفس النباتية ووظيفتها الغذاء والنمو.

(٢) وهو ما يسمى عند الفلاسفة النفس الحيوانية ولها وظيفة الإحساس .

ودخاناً، والدخان إذا وافق فى صعوده قبة حجر ، انعقد فيه، وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية.. فظهر له بهذا التأمل ، أن جميعها ، شئٌ واحدٌ فى الحقيقة، وإنْ لحقتها الكثرة بوجه عام؛ فذلك مثلما لحقت الكثرة بالحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشئ الذى اتّحد به عنده النبات والحيوان، فيرى أنه جسم ما، مثل هذه الأجسام، له طول وعرض وعمق، وهو إما حارٌّ وإما بارد، كواحد من هذه الأجسام، التى لاتحسُّ ولاتتغذّى . وإنما خالفها بأفعاله التى تظهر عنها بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية، وإنما تسرى إليه من شئ آخر، ولو سرت إلى هذه الأجسام الأُخر لكانت مثله، فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال، التى تظهر ببادى[1] الرأى أنها صادرة عنه، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام. فيظهر له بهذا التأمُّل أن الأجسام كلها شئٌ واحد: حَيُّها وجَمَادُها .. متحرِّكُها وساكُنها .. إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات، ولايدرى هل تلك الأفعال ذاتيةٌ لها، أو ساريةٌ إليها من غيرها.

وكان فى هذه الحال، لايرى شيئاً غير الأجسام. فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله، شيئاً واحداً.. وبالنظر الأول يرى الوجود، كثرة لاتنحصر ولاتتناهى .. وبقى بحكم هذه الحالة مُدَّة.

ثم إنه تأمَّل جميع الأجسام ، حَيَّها وجمادها، وهى التى عنده تارةً شئ واحد، وتارةً كثيرةٌ لانهاية لها. فرأى أن كل واحد منها لايخلو من أحد أمرين: إما أن يتحرَّك إلى جهة العلو، مثل الدخان واللهيب، والهواء إذا حصل تحت الماء .. وإما أن يتحرَّك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة، وهى جهة السُّفل، مثل الماء، وأجزاء الأرض، وأجزاء الحيوان والنبات. وأن كل جسم من هذه الأجسام، لن

(١) فى النشرتين : بادئ !

يَعرى عن إحدى هاتين الحركتين، وأنه لايسكن إلا إذا منعه مانعٌ يعوقه عن طريقه، مثل الحجر النازل، يصادف وجه الأرض صلباً، فلا يمكنه أن يخرقه، ولو أمكنه ذلك، لما انثنى عن حركته فيما يظهر. ولذلك، إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل، طالباً للنزول. وكذلك الدخان فى صعوده لاينثنى، إلا أن يصادف قبةً صلبة تحبسه، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً، ثم إذا تخلّص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً، لأن الهواء لايمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا مُلِئ به زِقٌّ جِلْدٍ ، ورُبط ثم غُوِّصَ تحت الماء ، طلب الصعود، وتحامل على مَنْ يمسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك ، حتى يوافى موضع الهواء. وذلك بخروجه من تحت الماء، فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو، الذى كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر: هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين، أو الميل إلى إحداهما فى وقت ما ؟ فلم يجد ذلك فى الأجسام التى لديه .. وإنما طلب ذلك، لأنه طمع أن يجده، فيرى طبيعة الجسم، من حيث هو جسم ، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التى هى منشأ التكثُّر .

فلما أعياه ذلك، ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملاً للأوصاف، فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبَّر عنهما بالثقل والخفة. فنظر إلى الثقل والخفة ، هل هما للجسم من حيث هو جسم، أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية، لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم، لما وُجد جسم إلا وهما له... ونحن نجد الثقيل لاتوجد فيه الخفة، والخفيف لايوجد فيه الثقل، وهما لامحالة جسمان، ولكل منهما معنى متفرِّدٌ به عن الآخر، زائدٌ على جسميته. وذلك المعنى ، هو الذى به غاير كل واحد منهما الآخر، ولولا ذلك لكانا شيئاً

واحداً من جميع الوجوه.

فتبيَّن له أن حقيقة كل واحدٍ من الثقيل والخفيف، مركَّبة من معنيين: أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهم جميعاً، وهو معنى الجسمية . والآخر ما تنفرد به حقيقةُ كل واحدٍ منهما عن الآخر، وهما إما الثقل فى أحدهما، وإما الخفة فى الآخر؛ المقترنان بمعنى الجسمية، أى المعنى الذى يحرِّك أحدهما علواً، والآخر سفلاً.

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما، مركَّبة من معنى الجسمية، ومن شئ آخر زائدٍ على الجسمية؛ إما واحد وإما أكثر من واحد. فلاحت له صور الأجسام على اختلافها، وهو أول ما لاح من العالم الروحانى ، إذ هى صورةٌ لا تُدرك بالحسِّ، وإنما تُدرك بضربٍ ما من النظر العقلى.

ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك، أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب، وهو الذى تقدَّم شرحه، أوّلاً، لابد له أيضاً من معنى زائدٍ على جسميته، يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختصُّ به، من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات . وذلك المعنى هو صورته ، وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام، وهو الذى يعبِّر عنه النُّظَّار[1] بالنفس الحيوانية.

وكذلك أيضاً للشئ الذى يقوم للنبات، مقام الحار الغريزى للحيوان، شئ يخصه هو فصله، وهو الذى يعبِّر عنه النُّظَّار بالنفس النباتية .

وكذلك لجميع أجسام الجمادات - وهى ما عدا الحيوان والنبات مما فى عالم الكون والفساد - شئٌ يخصُّها، به يفعل كل واحد منها، فعله الذى يختصُّ

---

(١) يقصد : الفلاسفة وأصحاب النظر العقلى.

به؛ مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها، وذلك الشئ هو فصل كل واحد منها، وهو الذى يعبِّر النُّظَّار عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر، على أن حقيقة الروح الحيوانى، الذى كان تشوُّقه إليه أبداً، مركَّبة من معنى الجسمية، ومن معنى آخر زائد على الجسمية . وأن معنى هذه الجسمية مشتَرك لسائر[1] الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به، ينفرد به هو وحده .. هانَ عنده معنى الجسمية، فاطرحه، وتعلَّق فكره بالمعنى الثانى، وهو الذى يعبَّر عنه بالنفس .. فتشوَّق إلى التحقُّق به، فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك، تصفُّح الأجسام كلها، لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صورٍ تلزم عنها خواص، ينفصل بها بعضها عن بعض.

فتتبَّع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى جملةً من الأجسام، تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما. ورأى فريقاً من تلك الجملة، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليه بصورة أخرى، يصدر عنها أفعالٌ ما. ورأى طائفةً من ذلك الفريق، فى الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعالٌ ما خاصة بها. مثال ذلك: أن الأجسام الأرضية كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام، هى جملةٌ واحدة، تشترك فى صورةٍ واحدةٍ تصدر عنها الحركة إلى أسفل، ما لم يعقها عائقٌ عن النزول .. ومتى حُرِّكت إلى جهة العلو بالقسر، ثم تُركت ، تحرَّكت بصورتها إلى أسفل.

وفريق من هذه الجملة، وهو النبات والحيوان، مع مشاركته الجملة المتقدِّمة فى تلك الصورة، يزيد عليها صورة أخرى، يصدر عنها التغذِّى والنمو.

---

(١) فى النشرتين : ولسائر .

والتغذى : هو أن يخلف المغتذى ، بـدل ما تحلّل بالفعل منه[١] ، بواسـطة القوة الغاذية، التى تُحيل ما حصل له كمال الاستعداد، -بسبب القـوة الهاضمـة من الغذاء، بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية- إلى مشاكلة جوهر المغتذى، حفظـاً لشخصه وتكميلاً لمقداره.

والنمو : هو الزيادة بواسـطة القـوة الناميـة، وهـى التـى تزيـد فـى أقطـار الجسم، أعنى الطول والعرض والعمـق، علـى التناسـب الطبيعـى بمـا تُدخـل فـى أجزائه من الغذاء[٢] .. فهذان الفعلان عامان للنبـات والحيـوان، وهمـا لا محالـة صادران عن صورةٍ مشتركة لهما، وهى المعبَّر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق، وهو الحيوان خاصة، مع مشاركته الفريق المتقـدم فى الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، يصـدر عنهـا الحـسُّ والتنقـل من حيِّزٍ إلى آخر[٣] .

ورأى ، أيضاً، كل نوع من أنواع الحيوان، له خاصيةٌ ينحاز بها عن سائر الأنواع، وينفصلُ بها متمـيزاً عنهـا. فعلـم أن ذلـك صـادرٌ لـه[٣] ، عـن صـورة تخصُّه، هى زائدةٌ عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان. وكذلـك لكـل واحد من أنواع النبات، مثل ذلك.

فتبيَّن له، أن الأجسام المحسوسات التى فى عالم الكـون والفسـاد، بعضهـا تلتئم حقيقته من معانٍ كثيرةٍ زائدةٍ على معنى الجسمية، وبعضها من معانٍ أقـل.

---

(١) الفقرة التالية، ساقطة من نشرة فاروق سعد.

(٢) فى نشرة فاروق سعد : والنمو، هو الحركة فى الأقطار الثلاثة، على نسبة محفوظة فـى الطـول والعرض والعمق (و لم ترد الفقرة الموجودة هنا ، بكاملها !)

(٣) كل ما يذكره ابن طفيل هنا، من خصائص النفس الحيوانية، أو النباتيـة ، مـأخوذ مباشـرة مـن فلسفة أرسطو الطبيعية كما شرحها ابن سينا فى كتابه الشفاء .

(٣) ساقطة من نشرة فاروق سعد.

وعلم أن معرفة الأقل، أسهل من معرفة الأكثر.

فطلب أولاً، الوقوف على حقيقة صورة الشئ، الذى تلتئم حقيقته من أقل الأشياء، ورأى أن الحيوان والنبات، لاتلتئم حقائقهما إلا من معانٍ كثيرة، لتفنُّن أفعالهما ؛ فأخَّر التفكير فى صورهما.

وكذلك رأى أن أجزاء الأرض ، بعضها أبسط من بعض، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه. وكذلك رأى أن الماء شئٌ قليل التركيب، لقلّة ما يصدر عن صورته من الأفعال .. وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه، وهو معنى الجسمية، وأن ذلك الشئ ينبغى أن يكون خلواً من المعانى التى تميَّز بها كُلُّ واحدٍ من هذه الأربعة عن الآخر، فلا يمكن أن يتحرَّك إلى فوق ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً، ولا أن يكون رطباً ولا يابساً؛ لأن كل واحد من هذه الأوصاف، لايعم جميع الأجسام .. فليست إذن للجسم، بما هو جسم.

فإذا أمكن وجود جسم، لاصورة فيه زائدة عن الجسمية، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات، ولا يمكن أن تكون فيه صفة، إلا وهى تعم سائر الأجسام المتصوَّرة بضروب الصور.

فنظر : هل يجد وصفاً واحداً يعمُّ جميعَ الأجسام، حيَّها وجمادَها[1] ؟ فلم يجد شيئا يعمُّ الأجسام كلها، إلا معنى الامتداد الموجود فى جميعها، فى الأقطار الثلاثة التى يُعبَّر عنها بالطول والعرض والعمق. فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم. لكنه لم يتأتَّ له بالحسِّ ، وجودُ جسمٍ بهذه الصفة

---

(١) فى نشرة أحمد أمين : وجامدها .

وحدها ، حتى لايكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور، ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور.

ثم تفكّر فى هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة، هل هو معنى الجسم بعينه، وليس ثَمَّ معنى آخر، أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنىً آخر، هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد وحده، ولا يمكن أن يقوم بنفسه، كما أن ذلك الشئ الممتد، لايمكن أن يقوم دون امتداد .

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور، كالطين مثلا، فرأى أنه إذا عُمل منه شكلٌ ما، كالكرة مثلاً، كان له طول وعرض وعمق على قدرٍ ما. ثم إن تلك الكرة بعينها لو أُخذت ورُدَّت إلى شكلٍ مكعبٍ أو بيضىٍّ، لتبدَّل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق، وصارت على قدر آخر غير الذى كانت عليه. والطين واحدٌ بعينه ، لم يتبدَّل، غير أنه لابدَّ له من طولٍ وعرضٍ وعمق، على أى قدرٍ كان، ولايمكن أن يعرى عنها، غير أنها لتعاقبها عليه، تبيَّن له أنها معنى على حياله، ولكونه لايعرى بالجملة عنها، تبيَّن له أنها من حقيقته.

فلاح له بهذا الاعتبار، أن الجسم بما هو جسم، مركَّب على الحقيقة من معنيين: أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة فى هذا المثال، والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب، أو أى شكل كان به . وأنه لايفهم الجسم ، إلا مركباً من هذين المعنيين، وأن أحدهما لايستغنى عن الآخر .. لكن الذى يمكن أن يتبدَّل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور؛ والذى يثبت على حالٍ واحدة، وهو الذى ينزل منزلة الطين المتقدِّم ، يشبه معنى الجسمية التى لسائر الأجسام ذوات

الصور؛ وهذا الشئ الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال ، هو الذى يسميه النُّظَّار المادة والهيولى وهى عارية على الصورة جملة[1] .

* * *

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد، وفارق المحسوس بعض مفارقة، وأشرف على تخوم العالم العقلى. استوحش وحنَّ إلى ما ألفه من عالم الحس، فتقهقر قليلا، وترك الجسم على الإطلاق، إذ هذا الأمر لا يدركه الحس، ولايقدر على تناوله .. وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التى شاهدها، وهى تلك الأربعة التى كان قد وقف نظره عليها.

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خُلِّى وما تقتضيه صورته ، ظهر منه بردٌ محسوس، وطلب النزول إلى أسفل ، فإذا سُخِّنَ إما بالنار، وإما بحرارة الشمس، زال عنه البرد أولاً، وبقى فيه طلب النزول. فإذا أُفرط عليه بالتسخين، زال عنه طلب النزول إلى أسفل، وصار يطلب الصعود إلى فوق .. فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عنه وعن صورته، و لم يُعرف من صورته، أكثر من صدور هذين الفعلين عنها. فلما زال هذان الفعلان، بطل حكم الصورة، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم، عندما ظهرت منه أفعال، من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى، وحدثت له صورةٌ أخرى بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها أفعالٌ لم يكن من شأنها أن تصدر عنه، وهو بصورته الأولى. فعلم بالضرورة ؛ أن كل حادث، لابد له من مُحدث .. فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار ، فاعلٌ للصورة، ارتساماً على العموم دون تفصيل.

---

(١) إلى هنا ، يكون ابن طفيل قد استوفى عرض فلسفة أرسطو الطبيعية، وأقواله فى النفس، وفى انقسام الموجود الطبيعى إلى مادةٍ وصورة .. ولسوف يتجاوز ابن طفيل ، فيما يلى من النص، هذه الفلسفة الأرسطية .

ثم إنه تتّبع الصور التى كان قد علمها قبل ذلك، صورةً صورة، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لابد لها من فاعل.. ثم إنـه نظـر إلى ذوات الصـور، فلـم يـر أنها شئ أكثر من استعداد الجسم، لأن يصدر عنها ذلك الفعل. مثل المـاء، فإنـه إذا أفرط عليه التسخين، استعد للحركة إلى فوق وصلح لهـا، فذلـك الاستعداد هو صورته، إذ ليس ههنا إلا جسمٌ وأشياءٌ تُحسُّ عنه، بعد أن لم تكن؛ فصلـوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته.

ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبيَّن لـه أن الأفعـال الصـادرة عنهـا، ليست فى الحقيقة لها، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعـال المنسـوبة إليهـا. وهـذا المعنى الذى لاح له، هو قول رسـول الله ﷺ : *كُنتُ سَمْعَهُ الذى يسمع به وبَصَرَهُ الذى يبصر به*[1] . وفي محكم التنزيل ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُـمْ ومَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾[2] .

فلما لاح له من أمر هـذا الفـاعل، مـا لاح على الإجمـال، دون تفصيـل، حدث له شوقٌ حثيثٌ إلى معرفته على التفصيل، وهو بعـد لم يكـن فـارق عـالم الحس.

فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات، وهو لايعلم بعد: هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفّح جميع الأجسام التى لديـه ، وهـى التى كـانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكوَّن تـارةً وتفسـد أخـرى. ومـا لم يقـف على فساد جملته، وقف على فساد أجزائه، مثـل المـاء والأرض، فإنـه رأى أجزاءهمـا تفسد بالنار. وكذلك الهواء ، رآه يفسـد بشـدة البـرد، حتـى يتكـوَّن منـه ثلـجٌ

---

(١) حديث مشهور ، وصفه ابن تيمية بأنه : أصحُّ الأحاديث الشريفة التى يستدلُّ بها أهل الولاية عليها !

(٢) سورة الأنفال ، آية ١٧.

فيسيل ماءً. وكذلك سائر الأجسام التى كانت لديه، لم ير منها شيئاً، بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار .. فاطَّرحها كلها، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية.

وانتهى إلى هذا النظر، على رأس أربعة أسابيع من منشئه؛ وذلك ثمانية وعشرون عاماً .. فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب، أجسامٌ ممتدة فى الأقطار الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق. لاينفك شئ منها عن هذه الصفة، وكل ما لاينفك عن هذه الصفة فهو جسم ، فهى إذن كلها أجسام.

ثم تفكَّر : هل هى ممتدّة إلى غير نهاية، وذاهبة أبداً فى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ؟ أو هى متناهيةٌ محدودةٌ بحدودٍ تنقطع عندها، ولايمكن أن يكون وراءها شئٌ من الامتداد ؟

فتحيَّر فى ذلك بعض حيرة . ثم إنه بقوة نظره، وذكاء خاطره، رأى أن جسماً لا نهاية له، أمرٌ باطل، وشئ لايمكن ، ومعنى لايعقل. وتقوَّى هذا الحكم عنده بحُجَجٍ كثيرة، سنحت له بينه وبين نفسه، وذلك أنه قال : أما هذا الجسم السماوى ، فهو متناهٍ من الجهة التى تلينى، والناحية التى وقع عليها حِسِّى؛ فهذا لا أشك فيه، لأننى أدركه ببصرى.. وأما الجهة، التى تقابل هذه الجهة، وهى التى يداخلنى فيها الشك ؛ فإنى أيضا أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية ! لأنى إن تخيَّلت بأن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية، ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية، حسب امتداد الجسم، ثم تخيَّلت أن أحد هذين الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية، ولاينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذى قُطع منه جزء مساوياً للذى لم يُقطع منه شئ، وهو محالٌ . كما أن الكُلَّ مثل الجزء : محالٌ . وإما أن لايمتد الناقص معه أبداً، بل ينقطع دون مذهبه، ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهياً، فإذا رُدَّ عليه القَدْرُ الذى قُطع منه أولاً،

وقد كان متناهياً؛ صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لايقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شيء، ولايفضل عليه، فيكون إذن مثله، وهو متناهٍ، فذلك أيضاً متناه.

فالجسم الذى يُفرض فيه هذه الخطوط متناهٍ . وكل جسم، يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناهٍ.. فإذا فرضنا أن جسماً غير متناهٍ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

فلما صحَّ عنده، بفطرته الفائقة التى تنبَّهت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناهٍ؛ أراد أن يعرف على أى شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحدُّه أولا إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق، وتغرب من جهة المغرب، فما كان منها يمر على سمت رأسه، رآه يقطع دائرة عظمى، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب، رآه يقطع دائرة أصغر من تلك؛ وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب، حتى كانت أصغر الدوائر التى تتحرَّك عليها الكواكب دائرتين اثنتين: إحدهما حول القطب الجنوبى، وهى مدار **سُهيل** والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار **الفرقدين** .

ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه أولاً، كانت هذه الدوائر كلها قائمةً على سطح أفقه، ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال، وكان القطبان معا ظاهريْن له، وكان يترقَّب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة، وكان طلوعهما معاً، فكان يرى غروبهما معاً . واطَّرد له ذلك فى جميع الكواكب، وفى جميع الأوقات ، فتبيَّن له بذلك، أن الفلك على شكل الكرة. وقوَّى ذلك فى اعتقاده، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق، بعد مغيبها بالمغرب. وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قَدْرٍ واحد من العظم

فى حال طلوعها وتوسُّطها وغروبها، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة ، لكانت لا محالة فى بعض الأوقات، أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر، ولو كانت كذلك، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره، فيراه فى حال القرب، أعظم مما يراها فى حال البعد، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول.. فلما لم يكن شئ من ذلك، تحقَّق عنده كرويَّةُ الشكل.

وما زال يتصفَّح حركة القمر، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق، وحركات الكواكب السيَّارة كذلك، حتى تبيَّن له قدر كبير من علم الهيئة[1]. وظهر له أن حركاتها ، لاتكون إلا بأفلاكٍ كثيرة، كلها مضمَّنة فى فلكٍ واحد، هو أعلاها ، وهو الذى حرَّك الكل من المشرق إلى المغرب فى اليوم والليلة. وشرْحُ كيفية انتقاله، ومعرفة ذلك يطول.. وهو مثبتٌ فى الكتب، ولايحتاج منه فى غرضنا ، إلا للقدْر الذى أوردناه[2] .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه، كشيءٍ واحدٍ متصلٍ بعضه ببعض؛ وأن جميع الأجسام التى كان ينظر فيها أولا، كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها، هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه، وأنه كله أشبه شئ بشخصٍ من أشخاص الحيوان. وما فيه من الكواكب المنيرة ، هى بمنزلة حواس الحيوان. وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض، هى بمنزلة أعضاء الحيوان. وما فى داخله من علم الكون والفساد، هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التى كثيراً ما يتكوَّن فيها أيضاً حيوانٌ ، كما يتكوَّن فى العالم الأكبر.

---

(١) علم الفلك .

(٢) مرة أخرى ، يخرج ابن طفيل عن السياق الروائى!

فلما تبيَّن له أنه كله، كشخصٍ واحدٍ فى الحقيقة، قائم، محتاجٍ إلى فاعلٍ مختارٍ[1] . واتَّحدت عنده أجزاؤه الكثيرة، بنوعٍ من النظر الذى اتَّحدت عنده الأجسام التى فى عالم الكون والفساد.. تفكَّر فى العالم بجملته : هل هو شئٌ حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟

فتشكَّك فى ذلك، ولم يترجَّح عنده أحد الحكمين على الآخر[2] .. وذلك أنه كان ، إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارضُ كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به، وجود جسم لانهاية له! وكذلك أيضاً، كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدُّمُه عليها، وما لايمكن أن يتقدَّم عل الحوادث ، فهو أيضاً مُحَدَثٌ !

وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارضُ أخرى . وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه - بعد أن لم يكن- لا يُفهم إلا على معنى أن الزمان تقدَّمه، والزمان من جملة العالم ، وغير منفك عنه، فإذن لايُفهم تأخُّر العالم عن الزمان.

وكذلك كان يقول : إذا كان حادثاً فلا بد له من مُحْدِث، وهذا المحدث

---

(١) العبارة ساقطة من نشرة فاروق سعد.

(٢) يشير ابن طفيل هنا إلى تردُّد الفلاسفة بين القول بقدم العالم، والقول بحدوثه . وقد كان فلاسفة اليونان أشد صراحة فى قولهم بقدم العالم، أما الموقف الإسلامى العام فيرى القولَ بالحدوث والخلق من العدم.. وقد طال تردُّد الفارابى وابن سينا فى هذه المسألة، واعتبرها الغزالى، فى تهافت الفلاسفة إحدى القضايا الثلاث التى يكفر القائل بها: القول بقدم العالم - القول بإنكار الحشر الجسمانى- القول بعلم الله بالكليات دون الجزئيات. ومن بعد الغزالى، كان ابن رشد أقرب إلى القول بقدم العالم، بيد أنه موَّه، وصاغ رأيه فى عبارة مراوغة ، قال : العالم حادث حدوثاً أزلياً !

الذى أحدثه، لِمَ أحدثه الآن، و لم يحدثه مِنْ قَبْل ذلك ؟ ألطارئ طرأ عليه – ولا شئ هنالك غيره– أم لتغيرٍ حَدَثَ فى ذاته ؟ فإن كان ، فما الذى أحدث ذلك التغيُّر ؟

وما زال يفكر فى ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجَجُ ، ولا يترجَّح عنده أحد الاعتقادينِ على الآخر. فلما أعياه ذلك، جعل يتفكر : ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً ؟ فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم؛ فاللازم عن ذلك، ضرورةُ أنه لايمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعلٍ يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لايمكن أن يُدرك بشئ من الحواس، لأنه لو أُدرك بشئ من الحواس ، لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً ، واحتاج إلى مُحْدِث. ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضاً جسماً، لاحتاج إلى مُحْدِث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية.. وهو باطل[1] .

فإذن ، لابد للعالم من فاعلٍ ليس بجسم، وإذ لم يكن جسماً، فليس إلى إدراكه بشئ من الحواس سبيل، لأن الحواس الخمس لا تُدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام. وإذ[2] كان لايمكن أن يُحَسّ، فلا يمكن أن يتخيَّل ، لأن التخيُّل ليس شيئاً ، إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها.. وإذ لم يكن جسماً، فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه. وأول صفات الأجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق، وهو منَزّهٌ عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف

---

(١) بطلان الدور والتسلسل ، أحد الأدلة التى استخدمها الفلاسفة والمتكلمون فى مباحثهم خاصةً فى الإلهيات منها .

(٢) فى النشرتين : إذا.

من صفات الأجسام[1] . وإذا كان فاعلاً للعالم ، فهو لامحالة قادرٌ عليه وعالمٌ به ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[2] .

ورأى أيضاً، أنه إن اعتقد قِدَمَ العالم ، وأن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو. فإنّ اللازم عن ذلك، أن حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكونٌ يكون مبدؤها منه. وكل حركة فلا بُدَّ لها من محرِّك، ضرورةً والمحرِّكُ، إما أن يكون قوةً سارية فى جسم من الأجسام، إما جسم المحرِّك نفسه، وإما جسم آخر خارج عنه . وإما أن تكون قوةً ليست سارية ولا شائعة فى جسم، وكل قوة ليست سارية فى جسم ولا شائعة فيه، فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل فى الحجر مثلا، المحرِّك له إلى أسفل، فإنه إن قسم الحجر نصفين، انقسم ثقله نصفين، وإن زيد عليه آخر مثله، زاد فى الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية. وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم، ووقف، وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحد .

ولكنه قد تبرهن ، أن كل جسم لا محالة متناهٍ، فإذن كل قوة فى جسم، فهى لامحالة متناهية. فإن وجدنا قوةً تفعل فعلاً لانهاية له، فهى قوةٌ ليست فى جسم. وقد وجدنا الفلك، يتحرَّك أبداً حركةً لانهاية لها ولا انقطاع، فإذا فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك، أن تكون القوة التي تحرِّكت

---

(١) إن مطابقة ما يرد هنا ، بما يقرره ديكارت فى كتابه التأملات يرجِّح القول باستفادة ديكارت المباشرة من الفلسفة الإسلامية، ويعلل اختفاءه المتكرر فى مدينة ليدن حيث كانت مكتباتها تمتلئ بمخطوطات الفلاسفة المسلمين !

(٢) سورة الملك آية ١٤ .. وابن طفيل هنا يورد الآية بنوع من التناصِّ الذى يستهدف استخدام دلالة الآية ، دون الإشارة إلى أصلها القرآنى، لأن بطل القصة هنا لم يكن قد تعرَّف بعد إلى القرآن الكريم ! .. وتلك ، مرةً أخرى ، واحدة من عمليات القطع المتعمدِّ للسياق الروائى.

ليست فى جسمه، ولا فى جسم خارج عنه، فهى إذن لشئ برئ عن الأجسام، وغير موصوف بشئ من أوصاف الجسمية.

وقد كان لاح له ، فى نظره فى عالم الكون والفساد، أنّ حقيقة وجود كل جسم، إنما هى من جهة صورته، التى هى استعدادٌ لضروب الحركات. وأن وجوده الذى له من جهة مادته، وجودٌ ضعيف لا يكاد يدرك. فإذن وجود العالم كله، هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرِّك البرئ عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزَّه عن أن يدركه حسٌ أو يتطرّق إليه خيالٌ، سبحانه . وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فطور[1] ، فهو لا محالة قادرٌ عليها، وعالمٌ بها[2] .

فانتهى نظره بهذا الطريق، إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول. و لم يضرُّه فى ذلك ، تشكُّكه فى قِدَمِ العالم أو حدوثه. وصَحَّ له على الوجهين جميعاً، وجودُ فاعلٍ غير جسم، ولا متصل بجسم، ولامنفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه. والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هى كلها من صفات الأجسام، وهو منزَّه عنها.

ولما كانت المادة من كل جسم، مفتقرةً إلى الصورة. إذ لاتقوم إلا بها، ولاتثبت لها حقيقة دونها. وكانت الصورة لا يصحُّ وجودها، إلا من فعل هذا الفاعل ؛ وأنه لاقيام لشئ منها، إلا به. فهو إذن عِلّة لها، وهى معلولة له.. سواءً كانت مُحْدَثَة الوجود بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة

---

(١) فى النشرتين : فتور .. والإحالة فى النص إلى الآية ﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ سورة الملك ، الآية الثالثة .

(٢) يخرج ابن طفيل هنا عن إطار ميتافيزيقا أرسطو، حيث قرَّر الأخير أن الله المحرك الأول لايعتنى بالعالم ولا يعلمه ، وإنما العالم منجذبٌ إليه .

الزمان، و لم يسبقها العدم قط. فإنها على كلا الحالين، معلولةٌ ومفتقرةٌ إلى الفاعل، متعلّقةُ الوجود به. ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قِدمه لم تكن قديمة. وهو فى ذاته غنىٌّ عنها وبرئ منها.. وكيف لايكون كذلك، وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلّق بها، ولو بعض تعلّق ، هو متناهٍ منقطعٌ .

فإذن، العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها ؛ فِعلُه، وخَلقُه، ومتأخّرٌ عنه بالذات .. وإن كان غير متأخرٍ بالزمان. كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام، ثم تحرّكت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة، يتحرّك تابعاً لحركة يدك، حركةً متأخرة عن حركة يدك، تأخُّراً بالذات، وإن كانت لم تتأخّر بالزمانِ عنها، بل كان ابتداؤهما معا. فكذلك العالم كله: معلولٌ ومخلوقٌ لهذا الفاعل بغير زمان ﴿إنّما أَمْرُهُ إِذَا أَرادَ شَيْئاً أن يقُولَ لَهُ كُنْ فَيكُونُ﴾[1] .

فلما رأى جميع الموجودات : فعله. تصفّحها من بعد ذا، تصفُّحاً على طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها، والتعجُّب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته، ودقيق علمه؛ فتبيَّن له فى أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب. وتحقّق عنده أن ذلك لايصدر، إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال ﴿لا يعزُبُ عنهُ مثقالُ ذَرَّةٍ فِى السمّواتِ ولاَ فِى الأَرْضِ ولاَ أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ ولاَ أَكْبَرُ ﴾[2] .

ثم تأمّل فى جميع أصناف الحيوان، كيف ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَه﴾[3] ثم

(١) سورة يس ، آية ٨٢.

(٢) سورة سبأ ، آية ٣.

(٣) سورة طه ، آية ٥٠ (وقد أدخل فاروق سعد ثم هداه ضمن الآية !)

هداه لاستعماله، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خُلقت له، فى وجوه المنافع المقصود بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كَلاًّ عليه.. فعلم بذلك، أنه أكرم الكرماء، وأرحم الرحماء.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات ، له حُسْن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل -أىّ فضيلة كانت - تفكرّ، وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار، جَلّ جلاله، ومن جُوده ومن فعله. فعلم أن الذى هو فى ذاته[1]، أعظم منها، وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك .. فما زال يتتبَّع صفات الكمال كلها فيراها له، وصادرة عنه، ويرى أنه أحقُّ بها من كل ما يوصف بها دونه.

وتتّبع صفات النقص كلها، فرآه بريئاً منها ومنزّهاً عنها. وكيف لايكون بريئاً منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض، أو ما يتعلّق بالعدم ؟ وكيف يكون للعدم[2] تعلّق أو تلبّس ، بمَنْ هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته[3] ، المعطى كل ذى وجود وجوده، فلا وجود إلا هو ؛ فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو[4] .. و﴿كُلُّ شَئٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾[5] .

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد، على رأس خمسة أسابيع من منشئه،

---

(١) الذى هو فى ذاته : الله.

(٢) فى النشرتين : العدم.

(٣) واجب الوجود بذاته: الله.

(٤) الهو هو : نظرية كلامية (نسبة إلى : علم الكلام) قال بها متكلمو المعتزلة. ملخصها أن الذات الإلهية لايزيد عليها شئ من الصفات الإلهية ، فالله قادر بقدرة هى هو وعالم بعلم هو هو وسميع هو هو .. وهكذا فى بقية الصفات.

(٥) سورة القصص ، آية ٨٨ .

وذلك خمسة وثلاثون عاماً. وقد رسخ فى قلبه من أمر الفاعل ، ما شغله عن الفكرة فى كل شئ إلا فيه، وذهل عما كان فيه من تصفُّح الموجودات، والبحث عنها؛ حتى صار بحيث لايقع بصره على شئ من الأشياء، إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ، ويترك المصنوع.. حتى اشتدّ شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلّق بالعالم الأرفع المعقول.

فلما حصل له بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود، الذى لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء. أراد أن يعلم بأى شئ حصل له على هذا العلم، وبأىّ قوة أدرك هذا الموجود .. فتصفّح حواسه كلها، وهى: السمع والبصر والشم والذوق واللمس . فرأى أنها كلها لاتدرك شيئاً، إلا جسماً أو ما هو فى جسم. وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات ، وهى ما يحدث من تموُّج الهواء عند تصادم الأجسام. والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة. وكذلك القوة الخيالية ، لاتدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق.

وهذه المدركات كلها، من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس إدراكُ شئ سواها. وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها، فهى لذلك لاتدرك إلا جسماً منقسماً. لأن هذه القوة إذا كانت شائعة فى شئ منقسم، فلا محالة إذا أدركت شيئاً من الأشياء، فإنه ينقسم بانقسامها. فإذن كل قوة فى جسم، فإنها لا محالة لاتدرك إلا جسماً ، أو ما هو فى جسم.

وقد تبيّن، أن هذا الموجود الواجب الوجود، برئ من صفات الأجسام من جميع الجهات؛ فإذن لاسبيل إلى إدراكه، إلا بشئ ليس بجسم، ولا هو قوة

في جسم ، ولا تعلّـق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيهـــا ولا خارج عنها، ولا متصّل بها ولا منفصل عنها .

وقد كان تبيّن له أن إدراكه بذاته[1] ، ورسخت المعرفة به عنده . فتبيّن له بذلك أن ذاته التى أدركه بها ، أمرٌ غير جسمانى، لايجوز عليه شئ من صفـات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسيمات، فإنها ليست حقيقة ذاته؛ وإنما حقيقة ذاته ، ذلك الشـئ الـذى أدرك بـه الموجـود المطلـق، الواجـب الوجود.

فلما علم أن ذاته، ليست هذه المتجسّمة التى يدركها بحواسه ويحيـط بهـا أديمه. هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكّر فـى تلـك الـذات الشـريفة، هـل يمكـن أن تبيـد أو تفسـد وتضمحـل، أو هـى دائمـة البقـاء ؟ فـرأى أن الفســاد والاضمحلال، إنما هو من صفات الأجسام ، بأن تخلع صـورة وتلبـس أخـرى. مثل الماء إذا صار هواءً ، والهواء إذا صار ماءً، والنبات إذا صار ترابـاً أو رمـاداً، والتراب إذا صار نباتاً ؛ فهذا هو معنى الفساد، وأما الشـئ الـذى ليـس بجسـم، ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم، وهو منزّه بالجملة من الجســمانية.. فـلا يُتصـوَّر فساده البتّة.

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها، أراد أن يعلم كيـف يكـون حالها إذا طرحت البدن وتخلّت عنه.. وقد كان تبيّن له أنها لاتطرحـه، إلا إذا لم يصلح آلةً لها.

فتصفّح جميع القوى المدركـة، فـرأى أن كـل واحـدة منهـا، تـارةً تكـون مدركة بالقوة، وتارة تكون مدركة بالفعل . مثل العيـن فـى حـال تغميضهـا أو

---

(١) يقصد ذات حى بن يقظان ، أو : النفس الإنسـانية .

إعراضها عن المبصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة .. ومعنى مدركة بالقوة، أنها لاتدرك الآن، وتدرك فى المستقبل. وفى حال فتحها واستقبالها للمبصر ، تكون مدركة بالفعل .. ومعنى مدركة بالفعل ، أنها الآن تدرك .

وكذلك كل واحدةٍ من هذه القوى ، تكون مدركة بالقوة، وتكون مدركة بالفعل . وكل واحدةٍ من هذه القوى، إن كانت لم تُدرك قط بالفعل، فهى مادامت بالقوة، لاتتشوّق إلى إدراك الشئ المخصوص بها، لأنها لم تتعرّف به بعد – مثل مَنْ خُلق مكفوف البصر – وإن كانت قد أدركت بالفعل تارةً، ثم صارت بالقوة، فإنها مادامت بالقوة ، تشتاق إلى الإدراك بالفعل، لأنها قد تعرّفت إلى المدرك، وتعلّقت به، وحنّت إليه .. مثل مَنْ كان بصيراً ، ثم عمى، فإنه لايزال يشتاق إلى المبصرات .

وبحسب ما يكون الشئ المدرَك أتم وأبهى وأحسن، يكون الشوقُ إليه أكثر، والتألّم لفقده أعظم . ولذلك كان تألُّم مَنْ يفقد بصره بعد الرؤية، أعظم من تألُّم مَنْ يفقد شَمَّهُ، إذ الأشياء التى يدركها البصر، أتم وأحسن من التى يدركها الشَّمُّ .

فإن كان فى الأشياء، شئٌ لا نهاية لكماله، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس فى الوجود كمالٌ ولا حُسنٌ ولا بهاءٌ ولا جمالٌ ، إلا صادر من جهته وفائض[1] من قِبَله؛ فمن فَقَدَ إدراك ذلك الشئ، بعد أن تعرّف به .. فلا محالة أنه مادام فاقداً له، يكون فى آلام لا نهاية لها . كما أن مَنْ كان مدركاً له على الدوام، فإنه يكون فى لذةٍ لا انفصام لها، وغبطةٍ لا غاية وراءها، وبهجةٍ وسرورٍ لانهاية لهما.

---

(١) يستخدم ابن طفيل هنا، لفظتىْ (صدور ، فيض) ولا يقول : الخلقُ .. فتنبَّه !

وقد كان تبينّ له، أن الموجود الواجب الوجود، متصفٌ بأوصاف الكمال كلها، ومنزّهٌ عن صفات النقص ، وبرئ منها. وتبيّن أن الشئ الذى بـه يُتوصَّـل إلى إدراكه، أمر لايشبه الأجسام ولايفسد لفسادها[1] . فظهر له بذلك، أن مَـنْ كانت له مثـل هـذه الـذات، المعـدّة لمثـل هـذا الإدراك ؛ فإنـه إذا أطـرح البـدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك - فى مدة تصريفه للبدن - لم يتعرّف قط بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتصل بـه ولاسمع عنـه . فهـذا إذا فـارق البـدن، لايشتاق إلى ذلك الموجود، ولا يتألّم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية ، فإنها تبطل ببطلان الجسم، فلا تشتاق أيضـاً إلى مقتضيات تلك القوى، ولا تحـنُّ إليهـا ، ولا تتـألّم بفقدهـا .. وهـذه حـال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان، أو لم تكن.

وإما أن يكون قبل ذلك - فى مـدة تصريفـه للبـدن - وقـد تعرّف بهـذا الموجود، وعلم مـا هـو عليـه مـن الكمـال، والعظمـة ، والسـلطان، والقـدرة ، والحسن؛ إلا أنه أعرض عنه، واتبع هواه، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال، فيُحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها .. فيبقى فى عذاب طويـل وآلام لا نهايـة لها. فإما أن يتخلّص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشـاهد مـا تشـوّق إليـه قبل ذلك، وإما أن يبقى فى آلامه بقاءً سرمدياً .. بحسب استعداده لكـل واحـد من الوجهين، فى حياته الجسمانية .

وأما مَنْ تعرّف بهـذا الموجـود الواجـب الوجـود، قبـل أن يُفـارق البـدن، وأقبل بكلّيته عليه، والتزم الفكرة فى جلاله وحُسنه وبهائه، و لم يعرض عنه حتى وافته منيّته، وهذا على حالٍ مـن الإقبـال والمشـاهدة بـالفعل .. فهـذا إذا فـارق البدن، بقى فى لذةٍ لانهاية لها، وغبطةٍ وسرورٍ وفـرحٍ دائـم؛ لاتصـال مشـاهدته

---

(١) يقصد : النفس الإنسانية .

لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التى هى - بالإضافة إلى تلك الحال - آلامٌ وشرورٌ وعوائق.

فلما تبيَّن له، أن كمال ذاته ولذَّتها، إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود، على الدوام .. مشاهدةً بالفعل أبداً، حتى لايعرض عنه طرفة عين، لكى توافيه منيته، وهو فى حال المشاهدة بالفعل، فتتَّصل لذَّته دون أن يتخلَّلها ألم[1] . وإليه أشار الجُنَيْدُ شيخ الصوفية[2] وإمامهم، عند موته ، بقوله لأصحابه : *هذا وقت يُؤخذ منه الله أكبر* .. وأحرم للصلاة.

ثم جعل يتفكَّر : كيف يتأتَّى له دوام هذه المشاهدة بالفعل، حتى لايقع منه إعراض ؟ فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود كل ساعة . فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوسٌ ما من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوتُ بعض الحيوان، أو يعترضه خيالٌ من الخيالات ، أو يناله ألمٌ فى أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله .. فتختلُّ فكرته، ويزول عما كان فيه ، ويتعذَّر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة، إلا بعد جهد.

وكان يخاف أن تفجأه منيَّته، وهو فى حال الإعراض ؛ فيفضى إلى الشقاء

---

(١) أبعد فاروق سعد الفقرة التالية، إلى الهامش للوجود بآخر نشرته ! وعقب عليها بأنها : لعلها استطراد من ابن طفيل نفسه أو من الناسخ !

ولم يتنبه الناشر، المحقق، إلى أن ابن طفيل سبق له -كثيراً- الخروج المقصود عن السياق الروائى، واعترضه بالكثير من المقتحمات، فى شكل حديث شريف، أو آية قرآنية، أو إشارة إلى أهل النظر وإلى المؤلفات الفلكية .. وغير ذلك .

(٢) هو : أبو القاسم الجنيد بن محمد الخراز البغدادى، المعروف عند الصوفية بلقب شيخ الطائفة أصله من نهاوند، وكان مولده ونشأته بالعراق ، توفى سنة ٢٩٧ هجرية.

الدائم ، وألم الحجاب[1] .

فساءه حاله ذلك، وأعياه الدواء.. فجعل يتصفّح أنواع الحيوانات كلها، وينظر أفعالها وما تسعى فيه، لعله ينظر فى بعضها، أنها شعرت بهذا الموجود، وجعلت تسعى نحوه، فيتعلّم منها ما يكون سبب نجاته. فرآها كلها إنما تسعى فى تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء ، وتجدُّ فى ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مُدَّتها. ولم ير شيئا منها ينحرف عن هذا الرأى، ولايسعى لغيره فى وقت من الأوقات .. فبان له بذلك، أنها لم تشعر بذلك الموجود، ولا اشتاقت إليه، ولاتعرّفت به بوجه من الوجوه؛ وأنها كلها صائرة إلى العدم، أو إلى حال شبيه بالعدم.

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم به علَى النبات أولى؛ إذ ليس للنبات من الإدراكات ، إلا بعض ما للحيوان. وإذا كان الأكمل إدراكاً، لم يصل إلى هذه المعرفة، فالأنقص إدراكاً أحرى أن لا يصل. مع أنه رأى أيضاً، أن أفعال النبات كلها، لاتتعدّى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك، نظر إلى الكواكب والأفلاك . فرآها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق .. ورآها شَفّافةً ومضيئة، بعيدةً عن قبول التغيُّر والفساد، فحدس حدساً قوياً، أن لها ذوات سوى أجسامها، تعرف ذلك

---

(١) هكذا ينتقل ابن طفيل ببطل قصته، عبر تلك الجدلية العقلانية الخالصة ، مرتقياً من مستوى الإدراك الحسى ، إلى الفلسفة الأرسطية، إلى المثالية الأفلاطونية، حتى ينتهى إلى ذلك الوجود الصوفى على نحو ما رأيناه عند كبار رجال التصوف فى الإسلام .. والعجيب أن بعض الباحثين، ينكر الجانب الصوفى عند ابن طفيل تماماً ! (راجع تناولنا لهذه النقطة فى القسم الأول من الكتاب)

الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام، ولا منطبعة فى أجسام؛ مثل ذاته هو العارفة. وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية، ويكون لمثله هو، على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ؟

فلم يعقه ذلك، عن أن تكون ذاته شيئاً بريئاً عن الأجسام، لاتفسد. فتبيَّن له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك. وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وتشاهده على الدوام بالفعل، لأن العوائق التى قطعت به هو دوام المشاهدة – من العوارض المحسوسة– لايوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكَّر : لِمَ اختصَّ هو من بين سائر أنواع الحيوان، بهذه الذات التى أشبه بها الأجسام السماوية ؟ وقد كان تبيَّن له أولاً، من أمر العناصر، واستحالة بعضها إلى بعض؛ وأن جميع ما على وجه الأرض لايبقى على صورته؛ بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً. وأن أكثر هذه الأجسام، مختلطة مركَّبة من أشياء متضادة ، ولذلك تؤول إلى الفساد. وأنه لايوجد فيها شىء، صرفاً، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه، فهو بعيد عن الفساد جداً، مثل الذهب والياقوت .. وأن الأجسام البسيطة صرفة، ولذلك هى بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها.

وتبيَّن له هناك، أن جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد، منها ما تتقوَّم حقيقتها بصورةٍ واحدة، زائدةٍ على معنى الجسمية، وهذه هى الأسطقسات الأربعة[1] ، ومنها ما تتقوَّم حقيقتها بأكثر من ذلك، كالحيوان والنبات .. فما كان قوام حقيقته بصورٍ أقل، كانت أفعاله أقل، وبعده عن

---

(١) الأسطقسات الأربعة (= العناصر الأربعة) هى : الهواء والتراب والماء والنار.. وهى عناصر الوجود عند الفلاسفة القدماء .

الحياة أكثر . فإن عدم الصورة جملةً لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار فى حالٍ شبيهةٍ بالعدم. وما كان قوام حقيقته بصورٍ أكثر ، كانت أفعاله أكثر، ودخوله فى حالة الحياة أبلغ . وإن كانت تلك الصور، بحيث لاسبيل إلى مفارقتها لمادتها التى اختصَّت بها، كانت الحياة حينئذ فى غاية الظهور والدوام والقوة. فالشئ العديم الصورة جملة، هو الهيولى والمادة ، ولا شئ من الحياة فيها، وهى شبيهة بالعدم؛ والشئ المتقوِّم بصورةٍ واحدة، هو الأُسطقسات الأربعة، وهى فى أول مراتب الوجود فى عالم الكون والفساد، ومنها تتركَّب الأشياء ذوات الصور الكثيرة. وهذه الأُسطقسات ضعيفة الحياة جداً، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة؛ وإنما كانت ضعيفة الحياة، لأن لكُلٍّ واحدٍ منها، ضِداً ظاهر العناد، يخالفه فى مقتضى طبيعته، ويطلب أن يغيِّر صورته[1] .. فوجوده لذلك غير متمكِّن، وحياته ضعيفة، والنبات أقوى حياةً منه، والحيوان أظهر حياةً منه.. وذلك أن ما كان من هذه المركَّبات، تغلِب عليه طبيعة أُسطقس واحد، فلقوَّته فيه، يغلب طبائع الأُسطقسات الباقية، ويُبطل قواها، ويصير ذلك المركَّب فى حكم الأُسطقس الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة، إلا يسيراً ضعيفاً.

وما كان من هذه المركَّبات، لا تغلب عليه طبيعة أُسطقس واحد منها، فإن الأُسطقسات أظهر فيه، ولا يستولى عليه أحدها، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأُسطقسات، وتكون فيه متعادلة متكافئة، فإذن لأيُبطل أحدها قوة الآخر، بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوَّته، بل يفعل بعضها فى بعض فعلاً متساوياً، فلا يكون فعل أحد الأُسطقسات أظهر فيه، ولا يستولى عليه أحدها، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات، فكأنه لامضادَّة لصورته،

---

(١) النار تضاد الماء ، وبالعكس .. والهواء والتراب ، كلاهما يخالف الآخر .

فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال، وكان أتم وأبعد من الانحـراف؛ كان بعده عن أن يوجد له ضِدٌّ ، أكثر ، وكانت حياته أكمل[١] .

ولما كان الروح الحيوانى ، الذى مسكنه القلب، شديدُ الاعتدال، لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء.. صار فى حكم الوسط، ولم يضادّه شئٌ من الأُسطقسات مضادَّةً بينة، فاستعدَّ بذلك لصورة الحيوانية .

فرأى أن الواجب، على ذلك، أن يكون أعدل ما فى هذه الأرواح الحيوانية، مستعداً لأتمِّ ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد . وأن يكون ذلك الروح، قريباً من أن يُقال إنه لاضدَّ لصورته، فيشبه، لذلك، هذه الأجسام السماوية التى لا ضِدَّ لصورها. ويكون روح ذلك الحيوان، وكأنه وسطٌ بالحقيقة بين الأُسطقسات التى لاتتحرَّك إلى جهة العلو على الإطلاق، ولا إلى جهة السفل . بل لو أمكن أن يُجعل فى وسط المسافة التى بين المراكز، وأعلى ما تنتهى إليه النار فى جهة العلو، ولم يطرأ عليه فساد؛ لثبت هناك، ولم يطلب الصعود ولا النزول، ولو تحرَّك فى المكان، لتحرَّك حول الوسط، كما تتحرَّك الأجسامُ السماوية . ولو تحرك فى الوضع، لتحرَّك على نفسه، وكان كرويَّ الشكل - إذ لا يمكن غير ذلك- فإذن: هو شديد الشبه بالأجسام السماوية.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم ير فيها ما يُظَنُّ به، أنه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته، أنها قد شعرت به، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح، الشبيه بالأجسام السماوية .

وتبيَّن لهَ أنه نوعٌ مباين لسائر أنواع الحيوان، وأنه إنما خُلِقَ لغايةٍ أخرى،

---

(١) يعبر ابن طفيل هنا عن النظرية الطبية الكلاسيكية، التى ترى الصحة فى حال التوازن والمرض والموت فى حال الإختلال .

وأُعِدَّ لأمرٍ عظيم لم يُعدّ له شيءٌ من أنواع الحيوان. وكفَى به شرفاً، أن يكون أخسُّ جزأيه - وهو الجسمانى - أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد، المنزّهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغيرُّ.

وأما أشرف جزأيه، فهو الشئ الذى به عرف الموجود الواجب الوجود.. وهذا الشئ العارف[1] ، أمرٌ ربانىٌّ إلهىٌّ ، لايستحيل ، ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشئ مما تُوصف به الأجسام، ولايُدرك بشئ من الحواس ، ولا يُتخيَّل، ولا يُتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به. فهو العارف والمعروف والمعرفة.. وهو العالم والمعلوم والعلم، لا يتباين فى شئ من ذلك، إذ التباين والانفصال، من صفات الأجسام ولواحقها.. ولا جسم هنالك، ولاصفة جسم، ولا لاحق بجسم.

فلما تبيَّن له الوجه الذى اختصَّ به، من بين سائر أصناف الحيوان، بمشابهة الأجسام السماوية ؛ رأى أن الواجب عليه أن يتقبَّلها، ويحاكى أفعالها، ويتشبَّه بها جهده.. وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف، الذى به عرف الموجود الواجب الوجود، فيه شَبَهٌ ما منه؛ من حيث هو منزَّه عن صفات الأجسام .. كما أن الواجب الوجود منزَّه عنها.

ورأى أيضاً ، أنه يجب عليه أن يسعى فى تحصيل صفاته لنفسه ، من أىِّ وجهٍ أمكن ، وأن يتخلّق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله ، ويجدَّ فى تنفيذ إرادته ويسلِّم الأمر له، ويرضى بجميع حكمه، رضا من قلبه ، ظاهراً وباطناً، بحيث يُسَرُّ به.. وإن كان مؤلماً لجسمه، وضاراً به، ومتلفاً لبدنه بالجملة[2] .

---

(١) يقصد : النفس الإنسانية.

(٢) يشير ابن طفيل هنا إلى الرياضات الصوفية ، كالجوع والسهر.

وكذلك أيضاً، رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان، بجزئه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف الذى يطالبه بأنواع المحسوسات، من المطعوم والمشروب والمنكوح.

ورأى أيضاً ، أن ذلك البدن لم يُخلق له عبثاً، ولا قُرن به لأمرٍ باطل، وأنه يجب عليه أن يتفقّده ويُصلح من شأنه، وهذا التفقُّد لايكون منه ، إلا بفعلٍ يشبه أفعال سائر الحيوان.. فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها ، نحو ثلاثة أغراض:

إما عمل يتشبَّه بالحيوان غير الناطق.

وإما عمل يتشبَّه بالأجسام السماوية.

وإما عمل يتشبَّه به بالموجود الواجب الوجود.

فالتشبُّه الأول : يجب عليه من حيث له البدنُ المظلم ، ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة.

والتشبُّه الثانى : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى، الذى مسكنه القلب، وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

والتشبُّه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أى من حيث هو الذات، التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أولاً، قد وقف على أن سعادته وفوزه[1] ، إنما هما فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حتى يكون بحيث لا يعرضَ عنه طرفةَ عين.. ثم إن نظر فى الوجه الذى يتأتّى له به هذا الدوام، فأخرج له[2] النظر ،

---

(١) فى النشرتين : وفوزه من الشقاء.

(٢) فى نشرة فاروق سعد: فأخر له.

أنه يجب عليه الاعتمال فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات:

أما التشبُّه الأول : فلا يحصل له به شئ من هذه المشاهدة، بل هو صارفٌ عنها وعائقٌ دونها، إذ هو تصرُّفٌ فى الأمور المحسوسة، والأمور المحسوسة كلها حُجُبٌ معترضةٌ دون تلك المشاهدة.. وإنما احتيج إلى هذا التشبُّه، لاستدامة هذا الروح الحيوانى، الذى يحصل به التشبُّه الثانى بالأجسام السماوية .. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق، ولو كان لايخلو من تلك المضرَّة.

وأما التشبُّه الثانى : فيحصل له به حَظٌّ عظيمٌ من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب؛ إذ مَنْ يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو من تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها، حسبما يتبيَّن بعد هذا.

وأما التشبُّه الثالث : فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض، لا التفات فيه بوجهٍ من الوجوه، إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذى يشاهد هذه المشاهدة، قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت[1] . وكذلك سائر الذوات، كثيرة كانت أو قليلة، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جَلَّ وتعالى وعَزَّ.

فلما تبيَّن له، أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبُّه الثالث، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرُّن والاعتمال مدة طويلة فى التشبُّه الثانى. وأن هذه المدة لاتدوم له، إلا بالتشبُّه الأول. وعلم أن التشبُّه الأول ، وإن كان ضرورياً، فإنه عائقٌ بذاته. وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات، لكنه ضرورى.. ألزم نفسه أن لايجعل لها حظاً من هذا التشبُّه الأول، إلا بقدر الضرورة، وهى الكفاية التى لابقاء للروح

---

(١) يصل ابن طفيل هنا، بحىّ بن يقظان ، إلى ما يعرف عند الصوفية بالفناء حيث يغيب الصوفى عن وجوده الحسى تماماً ، ويستغرق فى مشاهدة الذات الإلهية وتجلياتها فى الكون ، وفى نفسه.

الحيوانى بأقل منها ، ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين:

أحدهما: ما يمدُّه به من داخل، ويخلف عليه بدل ما يتحلّل منه؛ وهو الغذاء .. والآخر : ما يقيه من خارج، ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ، ونحو ذلك.

ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه ، جزافاً كيفما اتفق ؛ ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الكفاية ، فكان سعيه على نفسه من حيث لايشعر. فرأى أن الحزم له، أن يفرض فيها حدوداً لايتعدَّاها ومقادير لايتجاوزها. وبان له أن الغرض يجب أن يكون: فى جنس ما يتغذّى به، وأى شئ يكون، وفى مقداره، وفى المدة التى تكون بين العودات إليه .. فنظر أولاً فى أجناس ما به يتغذّى، فرآها ثلاثة أضرب : إما نبات لم يكمل بعض نضجه و لم ينته إلى غاية تمامه، وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها .. وإما ثمرات النبات الذى قد تَمَّ وتناهى وأخرج بذره ليتكوّن منه آخر من نوعه، حفظاً له ؛ وهى أصناف الفواكه ، رطبها ويابسها .. وإما حيوان من الحيوانات التى يتغذّى بها؛ إما البرية، وإما البحرية.

وكان قد صحَّ عنده، أن هذه الأجناس كلها، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود، الذى تبيّن له أن سعادته فى القرب منه، وطلب التشبُّه به ولامحالة أن الاغتذاء بها، مما يقطعها عن كمالها، ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها. فكأن[1] ذلك اعتراضٌ على فعل الفاعل .. وهذا الاعتراض مُضادٌّ لما يطلبه من القرب منه ، والتشبُّه به.

---

(١) فى النشرتين : فكان.. نوالمعنى المراد هنا، أن التغذّى يبدو كأنه وقوف بين المغتذى به ووصول هذا المغتذى به (نبات ، حيوان) إلى كماله الذى أراده الخالق له .

فرأى أن الصواب كان له، لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملةً واحدة . لكنه لما لم يمكنه ذلك، ورأى أنه إن امتنع عنه، آل ذلك إلى فساد جسمه، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله، أشدَّ من الأول، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأُخر، التى يكون فسادها سبباً لبقائه .. فاستسهل أيسر الضررين، وتسامح فى أخف الاعتراضين، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت، أيها تيسَّر له، بالقدر الذى يتبين له بعد هذا .

فأما إن كانت كلها موجودة، فينبغى له حينئذ أن يتثبَّت ويتخيَّر منها ما لم يكن فى أخذه، كبير اعتراضٍ على فعل الفاعل؛ وذلك مثل لحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب، وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل، على شرط التحفُّظ بذلك البزر، بأن لايأكله ولايفسده ولا يلقيه فى موضع لايصلح للنبات مثل الصفاة والسبخة[1] ونحوهما.

فإن تعذَّر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى، كالتفاح والكمثرى والإجاص ونحوها . كان له عند ذلك أن يأخذ، إما من الثمرات التى لايغتذو منها إلا نفس البزر، الجوز والقَسْطل؛ وإما من البقول التى لم تصل بعد حَدَّ كمالها.

والشرط عليه فى هذين، أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً، وأن لايستأصل أصولها، ولايفنى بزرها. فإن عدم هذه، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه. والشرط عليه فى الحيوان، أن يأخذ من أكثره وجوداً، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.

---

(١) الصفاة: الأرض الحجرية . والسبخة: الأرض الشديدة الملوحة والحرارة.. وكلاهما لاينبت فيه الزرع.

هذا ما رآه في جنس ما يتغذى به .. وأما المقدار ، فرأى أن يكون بحسب ما يسدُّ خلّة الجوع، ولايزيد عليها.

وأما الزمان الذى بين كل عودتين، فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء، أن يقيم عليه ولا يتعرَّض لسواه، حتى يلحقه ضعفٌ يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه فى التشبُّه الثانى، وهى التى يأتى ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى، مما يقيه من خارج؛ فكان الخطب فيه عليه يسيراً، إذ كان مكتسياً بالجلود، وقد كان له مسكنٌ يقيه مما يرد عليه من خارج، فاكتفى بذلك، ولم ير الاشتغال به، والتزم فى غذائه القوانين التى رسمها لنفسه، وهى التى تقدَّم شرحها .

ثم أخذ فى العمل الثانى، وهو التشبُّه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبُّل لصفاتها وتتبع أوصافها، فانحصرت عنده فى ثلاثة أضرب:

الضرب الأول : أوصافٌ لها، بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهى ما تعطيه إياه من التسخين بالذات، أو التبريد بالعرض، والإضاءة والتلطيف والتكثيف. إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور، التى بها يستعدُّ لفيضان الصور الروحانية عليه، من عند الفاعل الواجب الوجود.

والضرب الثانى: أوصافٌ لها فى ذاتها، مثل كونها شفّافةً ونيِّرةً ، وطاهرةً منزّهةً عن الكدر وضروب الرجس، ومتحركةً بالاستدارة بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث: أوصافٌ لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود، مثل كونها تشاهده مشاهدةً دائمة، ولا تعرض عنه، وتتشوَّق إليه، وتتصرَّف بحكمة، وتتسخَّر فى تتميم إرادته، ولا تتحرَّك إلا بمشيئته وفى قبضته.

فجعل يتشبَّه بها، جهده ، فى كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .. أما الضرب الأول ، فكان تشبُّهه بها، أن ألزم نفسه، أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة، أو ذا عائق من الحيوان والنبات، وهو يقدر على إزالتها عنه؛ إلا ويزيلها . فمتى وقع بصره على نباتٍ قد حجبه عن الشمس حاجبٌ، أو تعلّق به نباتٌ آخر يؤذيه، أو عطشٌ يكاد يفسده، أزال عنه ذلك الحاجب، إن كان مما يُزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذى، بفاصلٍ لايضر المؤذى، وتعهَّده بالسقى ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه صَبْعٌ[1] ، أو نشب به ناشبٌ، أو تعلّق به شوكٌ، أو سقط فى عينيه أو أذنيه شئٌ يؤذيه، أو مَسَّه ظمأ أو جوع.. تكفّل بإزالة ذلك كله عنه، جهده، وأطعمه وأسقاه.

ومتى وقع بصره على ماءٍ يسيل إلى سَقْى نبات أو حيوان، وقد عاقه عن مَمَرِّهِ ذلك عائقٌ ، من حجرٍ سقط فيه، أو جرفٍ انهار عليه؛ أزال ذلك كله عنه.. وما زال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبُّه ، حتى بلغ فيه الغاية.

وأما الضرب الثانى؛ فكان تشبُّهه بها فيه، أن ألزم نفسه دوام الطهارة، وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والاغتسال بالماء فى أكثر الأوقات، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه، وتطييبها بما أمكنه من طيب

---

(١) فى نشرة فاروق سعد: سبع ! (وقد ذكر ابن طفيل فيما سبق، أن الجزيرة : لم يكن بها شئ من السباع) وترك أحمد أمين الكلمة من دون تعليق.

والصَّبْعُ هنا، هو دغل النبات المتسلِّق الذى تشابكت أغصانه كما تشتبك الأصابع . وتحت مادة صبع يقول ابن منظور، نقلاً عن كتاب النبات لأبى حنيفة الدينورى: أصابع البُنَيَّات، نباتٌ ينبت بأرض العرب من أطراف اليمن؛ وأصابع العذارى أيضاً، صنفٌ من العنب أسود، طوال، كأنه البلوط .. (لسان العرب ٢/ ٤٠٦)

والمعنى المراد فى القصة: حيوان وقع بين تشابك الأغصان المتسلقة، فأرهقه الخلاص منها.. وبقية العبارة تؤكّد هذا المعنى .

النبات، وصنوف الدواهن العطرة، وتعُّهده لباسه بالتنظيف والتطييب. حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافةً وطيباً.

والتزم مع ذلك، ضروب الحركة على الاستدارة؛ فتارةً كان يطوف بالجزيرة، ويدور على ساحلها، ويسيح بأكنافها. وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكُدَى[1] ، أدواراً معدودة؛ إما مشياً وإما هرولةً، وتارةً يدور على نفسه، حتى يغشى عليه[2] .

وأما الضرب الثالث؛ فكان تشبُّهه بها فيه، أن كان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسدُّ أذنيه، ويضرب جهده عن تتبُّع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أن لايفكر فى شئ سواه[3] ، ولايشرك به أحداً.. ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه، والاستحثاث فيها.

فكان إذا اشتدَّ فى الاستدارة، غابت عنه جميع المحسوسات، وضعفَ الخيالَ، وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقوى فعل ذاته - التى هى بريئة من الجسم - فكانت، فى بعض الأوقات، فكرته ، قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود. ثم تكرُّ عليه القوى الجسمانية، فتفسد عليه حاله، وتردُّده إلى أسفل السافلين. فيعود من ذى قبل. فإن لحقه

---

(١) الكُدى : جمع كُدْية وهى الأرض الناتئة .. وقد عدَّد ابن منظور معانيها ، فقال : الكدية الأرض المرتفعة : وقيل هو شئ صلب من الحجارة والطين، وقيل : هى الصفاة العظيمة، والأرض الصلبة ، والارتفاع من الأرض، والصلابة تكون فى الأرض (لسان العرب ٢٣٢/٣)

(٢) يذكِّرنا هذا الدوران، اقتداءاً بدوران الأفلاك، بما سيعرف من رقصات المولوية (أتباع مولانا: جلال الدين الرومى) الذى يولون الرقصة الدائرية أهميةً كبرى فى طريقتهم، عملاً بقول شيخهم: لايفنى فى الله، مَنْ لم يعرف قوة الرقص !

(٣) يُعرف ذلك، فى المصطلح الصوفى، برياضة : المراقبة.

ضعفٌ يقطع به من غرضه، تناول بعض الأغذية على[1] الشرائط المذكورة. ثم انتقل إلى شأنه من التشبُّه بالأجسام السماوية، بالأضرب الثلاثة المذكورة.

ودأب مدة، وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه. وفى الأوقات التى يكون له عليها الظهور، وتتخلَّص فكرته عن الشوب، يلوح له شئ من أحوال أهل التشبُّه الثالث .

ثم جعل يطلب التشبُّه الثالث، ويسعى فى تحصيله، فينظر فى صفات الموجود الواجب الوجود، وقد كان تبيَّن له أثناء نظره العلمى، قبل الشروع فى العمل، أنها على ضربين: إما صفة ثبوت، كالعلم والقدرة والحكمة . وإما صفة سلب، كتنزُّهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلَّق بها، ولو على بعد .. وأن صفات الثبوت، يُشترط فيها التنزيه، حتى لايكون فيها شئ من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة، فلا تتكثَّر ذاته بهذه الصفات الثبوتية، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد، هى حقيقة ذاته؛ فجعل يطلب كيف يتشبَّه به، فى كل واحد من هذين الضربين:

أما صفات الإيجاب؛ فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من صفات الأجسام . وعلم أن علمه بذاته ليس معنىً زائداً على ذاته، بل ذاته هى علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته. تبيَّن له أنه، إن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته؛ معنىً زائداً على ذاته، بل هو هو .. فرأى أن التشبُّه به فى صفات الإيجاب، هو أن يعلمه فقط، دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام؛ فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفاتُ السلب؛ فإنها كلها راجعة إلى التنزُّه عن الجسمية. فجعل

---

(١) فى النشرتين : عن ا

يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته، وكان قد أطرح منها كثيراً فى رياضته المتقدِّمة، التى كان ينحو بها التشبُّه بالأجسام السماوية. إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة، كحركة الاستدارة - والحركة من أخصِّ صفات الأجسام[١] - وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها، والاهتمام بإزالة عوائقها؛ فإن هذه أيضا من صفات الأجسام.. إذ لايراها أولاً، إلا بقوةٍ هى جسمانية، ثم يكدح فى أمرها، بقوة جسمانية أيضاً. فأخذ فى طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هى بجملته ، لا تليق بهذه الحالة التى يطلبها الآن.

ومازال يقتصر على السكون فى قصر[٢] مغارته، مطرقاً، غاضًّا بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهَمِّ والفكرة فى الموجود الواجب الوجود، وحده دون شركة. فمتى سنح لخياله سانحٌ سواه، طرده عن خياله، جهده، ودافعه.. وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام، لا يتغذَّى فيها ولا يتحركُ[٣] .

وفى خلال شدة مجاهدته هذه، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميعُ الذوات[٤]، إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة

(١) لاحظ هنا التطابق مع تعريف أرسطو المشهور للجسم الطبيعى بأنه : هو الموجود المتحرك حركةً محسوسة فى الزمان .

(٢) يعلِّق فاروق سعد على هذه الكلمة، فيقول : لعلها قعر إنما أجمعت الطبعات على أنها قصر! (علامة التعجب من عنده هو).

والقصر هنا، ليس ما فهمه فاروق سعد، من أنه البيت الفخم الكبير.. فالقصر فى اللغة: الحبس، قال تعالى ﴿حُورٌ مقصوراتٌ فى الخيام﴾ أى محبوسات.. والمقصورة : المرأة المخدَّرة المحبوسة فى بيتها (لسان العرب ٩٩/٣) والمعنى فى قصة ابن طفيل ، أن حى كان يطيل السكون فى حبسه الاختيارى بمغارته، متأملاً فى الله.

(٣) ما وصل إليه حى بن يقظان هنا، هو الرياضة الصوفية : الخلوة.

(٤) وهو ما يُعرف عند الصوفية بالفناء .

الموجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة، وشركة فى الملاحظة .

ومازال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص فى مشاهدة الحق؛ حتى تـأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره، السمواتُ والأرضُ وما بينهما، وجميعُ الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميعُ القوى المفارقة للمواد، والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق .. وغابت ذاتُهُ فى جملة تلك الذوات، وتلاشى الكُلُّ واضمحل، وصار هباءً منثوراً؛ ولم يبق إلا الواحدُ الحقُّ الموجُود الثابتُ الوجود[1] .. وهو يقول بقوله، الذى ليس معنىً زائداً على ذاته ﴿لِمَنْ المُلْكُ اليَوْمَ ؟ للهِ الوَاحِدِ القَهَارِ ﴾[2] ففهم كلامه، وسمع نداءه، ولم يمنعه عن فهمه، كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم. .

واستغرق فى حالته هذه ، وشاهد ما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ! فلا تعلّق قلبك بوصف أمرٍ لم يخطر على قلب بشر، فإن كثيراً من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر، يتعذّر وصفها، فكيف بأمرٍ لاسبيل إلى خطوره على **القلب** ولا هو من عالمه، ولا من طوره[3] ؟ ولست أعنى بالقلب جسمَ القلب، ولا الروح التى فى تجويفه، بل أعنى به: صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة، قد يُقال له قلب[4] ولكن لاسبيل لخطور ذلك الأمر، على واحد من هذه الثلاثة،

---

(١) وهو عند الصوفية : الفناء الثانى .. أو : الفناء عن الفناء.

(٢) سورة غافر، آية ١٦٠.

(٣) يتحول الراوى هنا بالخطاب، إلى القارئ مباشرةً .. وهى إحدى التحولات السردية المستمرة فى قصة ابن طفيل .

(٤) سوف يتفنّن الصوفية بعد ابن طفيل فى دلالات لفظة القلب وهو ما نراه واضحاً فى مؤلفات عبد الكريم الجيلى وعبد الغنى النابلسى.. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن ابن طفيل، لم يكن أول –

ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها.

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً. وهو بمنزلة مَنْ يريد أن يذوق الألوان المصبوغة، من حيث هى الألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلاً، حلواً أو حامضاً! لكنا مع ذلك لا نُخليك عن إشاراتٍ، نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام، على سبيل ضرب المثال، لا على سبيل قرع باب الحقيقة .. إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام، إلا بالوصول إليه.

فأصخ[1] الآن بسمع قلبك، وحدِّثْ ببصر عقلك، إلى ما أُشير به إليك، لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق. وشَرْطى عليك، أن لا تطلب منى فى هذا الوقت، مزيدَ بيانٍ بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيق، والتحكُّم بالألفاظ على أمرٍ ليس من شأنه أن يُلفظ به : خطر!

فأقول : إنه لما فنى عن ذاته، وعن جميع الذوات، و لم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار، عندما أفاق من حاله تلك، التى هى شبيهة بالسُّكْر .. خطر بباله أنه لا ذات له، يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هى ذاتُ الحق، وأن الشئ الذى كان يظنُّ أولاً ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً فى الحقيقة، بل ليس شئ إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة، فتراه يظهر فيها.

- مَنْ استخدم الدلالة البعيدة للفظة قلب إذ توقف عندها الحكيم الترمذى (المتوفى ٣٢٠هجرية) وأفرد لهذا الموضوع رسالة - حققها الأب بولس نويا اليسوعى - عنوانها : الفرق بين القلب واللب والفؤاد والصدر.

(١) فى نشرة فاروق سعد: فأوصغ.

فإنــه وإن نُسب إلى الجسم الذى ظهر فيه، فليس هو فى الحقيقـة، شيئـاً سوى نور الشمس. وإن زال ذلك الجسم، زال نوره، وبقى نور الشـمس بحالـه لم ينقص عند حضور ذلك الجســم، ولم يزد عنـد مغيبـه. ومتـى حـدث جسـمٌ يصلح لقبول ذلك النور، قبله. فإذا عدم الجسم ذلك القبول، ولم يكن له معنى.

وتقوّى عنده هذا الظنُّ، بما قد كان بان له، من أن ذات الحق عَـزَّ وجَـلَّ، لا تتكثّر بوجه من الوجوه، وأن علمه بذاته، هو ذاته بعينها. فلزم عنده من هذا، أن مَنْ حصل عنده العلم بذاته، فقد حصلت عنده ذاتُهُ. وقد كان حصـل عنـده العلم، فحصلت عنده الذات ! وهـذه الـذات لا تحصـل إلا عنـد ذاتهـا، ونفس حصولها هو الذات، فإذن هو الذات بعينها !

وكذلك جميعُ النواتِ المفارقة للمادة، العارفة بتلك الذات الحقة التى كان يراها أولاً، كثيرة .. وصارت عنده بهذا الظن : شيئاً واحداً !

وكادت هذه الشُّبهة[1] ترسخ فـى نفســه ، لـولا أن تداركـه الله برحمتـه، وتلافاه بهدايته . فعلم أن هذه الشبهة ، إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات، فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتمـاع والافتراق، هى كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة العارفة بـذات الحقِّ عزَّ وجلَّ، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يُقال إنها كثيرة ولا واحـدة. لأن الكثرة ، إنما هى مغايرةُ النوات بعضهـا لبعـض. والوحـدة أيضـاً، لا تكـون إلا بالاتصال .. ولا يُفهم شئ من ذلك، إلا فى المعانى المركّبة المتلبسة بالمادة.

غير أن العبارة فى هذا الموضع، قد تضيق جداً، لأنك إن عبَّرت عـن تلـك النوات المفارقة، بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا، أوهم ذلك معنى الكثرة فيهـا،

---

(١) يقصد : شبهة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود

وهى بريئة عن الكثرة. وإن أنت عبَّرت بصيغة الإفراد، أَوْهَمَ ذلك معنى الاتحاد، وهو مستحيل عليها ! وكأنى بمن يقف على هذا الموضع، من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى أعينهم، يتحرَّك فى سلسلة جنونه[1] ، ويقول : *لقد أفرطت فى تدقيقك، حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، واطرحت حكم المعقول؛ فإن من أحكام العقل، أن الشئ إما واحد، وإما كثير !*

فليتئد[2] فى غلوائه وليكفّ عن[3] غرب لسانه، وليتّهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس، الذى هو بين أطباقه ، بنحو ما اعتبر به **حى بن يقظان** حيث كان ينظر فيه بنظرٍ آخر، فيراه كثيراً كثرةً لا تنحصر، ولا تدخل تحت حدٍّ، ثم ينظر فيه بنظرٍ آخر، فيراه واحداً.. وبقى فى ذلك متردِّداً، و لم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر. (وعلى هذا[4]) فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد، وفيه تُفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال والتحيُّز والمغايرة والاتفاق والاختلاف. فما ظنُّه بالعالم الإلهى، الذى لا يُقال فيه **كُلٌّ** ولا **بعض** ولا يُنطق فى أمره بلفظٍ من الألفاظ المسموعة، إلا وتُوهِّم فيه شئٌ على خلاف الحقيقة. فلا يعرفه إلا مَنْ شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند مَنْ حصل فيه.

وأما قوله : *حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول.* فنحن نسلِّم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذى يعنيه هو

---

(١) يشير هنا إلى منكرى التصوف وأعداء الفلسفة.

(٢) يرد ابن طفيل هنا على المعترض.

(٣) فى نشرة فاروق سعد: من.

(٤) لم ترد الكلمة فى النشرتين ، وبدونها لا يستقيم الكلام.

وأمثاله، إنما هـو القـوة الناطقـة التـى تتصفّـح أشـخاص الموجـودات المحسوسـة، وتنتقص منها المعنى الكلى. والعقلاء الذين يعنيهم، هـم الذيـن[1] ينظـرون بهـذا النظر .. والنمط ، الذى كلامنا فيه، فوق هـذا كلـه! فليسـدَّ عنـه سمعـه مَـنْ لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدنْيا وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[2]

فإن كنت مِمَّنْ يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشـارة ، إلى مـا فـى العـالم الإلهى؛ ولا تحمِّل ألفاظنا من المعانى، على ما جرت العادة بها فى تحميلهـا إيـاه، فنحن نُزيدك شيئاً مما شاهده **حى بن يقظان** فى مقام الصدق الذى تقـدَّم ذكـره فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ؛ شاهد الفَلَـك الأعلى الذى لاجسم له . ورأى ذاتاً برئية عن المادة، ليسـت هـى ذات الواحـد الحق، ولا هى نفس الفلك، ولا هى غيرهما. وكأنها صورة الشمس التى تظهـر فى مرآة من المرائى الصقيلـة، فإنهـا ليسـت هـى الشـمس، ولا المـرآة، ولا هـى غيرهما.

ورأى لِذاتِ[3] ذلك الفلك، المفارقة، مـن الكمـال والبهـاء والحسـن، مـا يعظم عن أن يوصف بلسانٍ، ويدق عـن أن يكسـى بحـرفٍ أو صـوت. ورآه[4] فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحقِّ جلَّ جلاله.

---

(١) لم ترد الكلمة فى النشرتين.

(٢) سورة الروم، آية ٧.

(٣) الإشارة هنا، إلى علم العقول السماوية.

(٤) يقصد : رأى حيٌّ ذاتَ (نفس) الفلك الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً. ليست هى ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه، ولا هى غيرها. وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة، من مرآةٍ أخرى مقابلة للشمس . ورأى لهذه الذات أيضاً، من البهاء والحسن واللذة، مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلك الذى يلى هذا، وهو فلك زُحَل ذاتاً مفارقة للمادة، ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهدها قبله، ولا هى غيرها ، وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآةٍ، على مرآة، على رُتَبٍ مرتَّبةٍ بحسب ترتيب الأفلاك.

وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح .. ما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.. إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر. فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة، ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها، ولا هى سواها.

ولهذه الذات[1] سبعون ألف وجه، فى كل وجهٍ سبعون ألف فم، وفى كل فم سبعون ألف لسانٍ يسبِّح بها ذات الواحد الحق ويقدِّسها ويمجدها، لايفتر. ورأى لهذه الذات التى توهَّم فيها الكثرة، وليست كثيرة، من الكمال واللذة ، مثل الذى رآه لما قبلها؛ وكأن هذه الذات، صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا، التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدِّم، من المرآة الأولى، التى قابلت الشمس بعينها.. ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقةً ، لو جاز أن تتبعَّض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها.

---

(١) العالم الأرضى (ماتحت فلك القمر)

ولولا أن هذه الذات، حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هي؛ ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه، لقلنا إنها لم تحدث.

وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً مثل ذاته، لأجسامٍ كانت ثم اضمحلّت ولأجسامٍ لم تزل معه في الوجود . وهي من الكثرة في حَدٍّ، بحيث لا تتناهى، إن جاز أن يقال لها كثيرة أو هي كلها متّحدة ، إن جاز أن يقال لها واحدة.

ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته، من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية .. ما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.. ولا يصفه الواصفون، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون.

وشاهَدَ ذواتٍ كثيرةً مفارقةً للمادة، كأنها مرايا صدئة، قد ران عليها الخَبَثُ، وهي مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التي أرتسمت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجوهها. ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص، ما لم يقم قط بباله. ورآها في آلام لاتنقضي، وحسرات لاتنمحي. قد أحاط بها سُرادقُ العذاب، وأحرقتها نارُ الحجاب، ونُشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب[1] .

وشاهد هنا ذوات سوى هذه المعذّبة، تلوح ثم تضمحل، وتنعقد ثم تنحل؛ فتثبّت فيها وأمعن[2] النظر إليها، فرأى هولاً عظيماً، وخطباً جسيماً، وخلقاً حثيثاً، وأحكاماً بليغةً، وتسويةً ونفخاً، وإنشاءً ونسخاً.. فما هو إلا أن تثبّت قليلاً ، فعادت إليه حواسه، وتنبّه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي. وزلّت قدمه عن ذلك المقام، ولاح له العالم المحسوس، وغاب عنه العالم الإلهي ؛ إذ لم يمكن اجتماعها في حال واحدة، كضرّتين ، إن أرضيت

---

(١) الإشارة هنا إلى النفوس الإنسانية الضالة .

(٢) في النشرتين : أنعم .

إحداهما ، أسخطت الأخرى !

فإن قلتَ: يظهر مما حكيته من هـذه المشـاهدة، أن الـذوات المفارقـة ، إن كانت لجسمٍ دائم الوجود، لايفسد، كالأفلاك ؛ كانت هى دائمة الوجود. وإن كانت لجسم يـؤول إلى الفسـاد، كـالحيوان النـاطق، فسـدت هـى واضمحلـت وتلاشت. حسبما مثَّلت به فى مرايا الانعكاس ، فـإن الصـورة لاثبـات لهـا، إلا بثبات المرآة، فإذا فسدت المرآة؛ صَحَّ فساد الصورة .. واضمحلت هى !

فأقول لك : ما أسرعَ ما نسـيتَ العهـد، وحِلْـتَ عـن الربـط.. ألم نقّـدم إليك، أن مجال العبارة هنا ضيق، وأن الألفاظ على كل حال تُوهم غير الحقيقـة. وذلك الذى تَوَهَمْتَه، إنما أوقعك فيه ، أن جعلتَ المثال والممثَّل بـه، علـى حُكـمٍ واحـدٍ مـن جميـع الوجـوه. ولا ينبغـى أن يُفعـل ذلـك فـى أصنـاف المخاطبـات المعتادة، فكيف ههنا ؟ والشمس ، ونورها ، وصورتهـا ، وتشـكُّلها، والمرايـا ، والصور الحاصلة فيها .. كلها أمورٌ غير مفارقة للأجسام، ولا قـوام لهـا إلا بهـا وفيها؛ فلذلك افتقرتْ فى وجودها إليها، وبطلت ببطلانها.

وأما الذواتُ الإلهية، والأرواحُ الربانيـة؛ فإنهـا كلهـا بريئـة عـن الأجسـام ولواحقها، ومنزَّهةٌ غاية التنزيه عنها . فلا ارتباط ولا تعلُّـق لهـا بهـا. وسـواءٌ – بالإضافـة إليهـا– بطـلانُ الأجسـام أو ثبوتهـا، ووجودهـا أو عدمهـا .. وإنمـا ارتباطها وتعلُّقها ، بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود، الذى هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها، وهو يعطيها الدوام ويمدُّهـا بالبقـاء والتسـرمد. ولا حاجة بها ، إلى الأجسـام ؛ بـل الأجسـام، محتاجـة إليهـا.. ولـو جـاز عدمهـا، لعدمت الأجسام ، فإنها هى مبادئها . كما أنه لـو جـاز أن تعـدم ذات الواحـد الحق – تعالى وتقدَّس عن ذلك، لا إله إلا هو – لعدمـت هـذه الـذوات كلهـا، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسى بأسره و لم يبق موجود، إذ الكل مرتبـط بعضه ببعض.

والعالـمُ المحسوس، وإن كان تابعاً للعالم الإلهى ، شبيهُ الظِّـلِّ لـه. والعالم الإلهى مستغنٍ عنه، وبرئ منه .. فإنه مـع ذلـك يستحيل فـرض عدمـه، إذ هـو لامحالة تابعٌ للعالم الإلهى. وإنما فساده أن يُبَـدَّل، لا أن يُعـدم بالجملـة . وبذلـك نطق الكتاب العزيز، حيثما وقع هذا المعنى، فى تغيير الجبال وتصييرها كـالعهن، والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر، وتفجير البحار .. يوم تبـدَّل الأرض غير الأرض والسموات[1] .

* * *

فهذا القدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به، فيما شاهده **حـى بـن يقظان** فى ذلك المقام الكريم ، فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفـاظ ، فـإن ذلك كالمتعذِّر.

* * *

وأما تمام خبره، فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى .. وهو أنـه لما عـاد إلى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولانـه حيـث حـال، سئم تكـاليف الحيـاة الدنيـا واشتدَّ شوقُه إلى الحياة القصوى. فجعل يطلـب العـود إلى ذلـك المقـام، بـالنحو الذى طلبه أولاً ؛ حتى وصل إليه بأيسر من السعى الذى وصـل بـه أولاً ، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلَّف الوصول إلى مقامـه بعـد ذلـك ، فكـان أيسر عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول.. وما زال الوصـول إلى ذلـك المقام الكريم، يزيد عليه سهولةً، والدوام يزيد فيه طولاً ، مدةً بعـد مـدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء[2] .. فكـان يـلازم

(١) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية التى تصور مشاهد يوم القيامة.

(٢) يُسمى هذا الصنف من الأولياء ، الذين يدخلون الحضرة الإلهية ويخرجون عنها وقتمـا شـاءوا: أهل الحظائر .

مقامه ذلك، ولا ينثني عنه، إلا لضرورة بدنه التي كان قد قلّلها ، حتى كان لايوجد أقلُّ منها.

وهو في ذلك كله يتمنّى أن يريحه الله عَزَّ وجَلَّ من كل بدنه، الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلّص إلى لذته تخلُّصاً دائماً، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك، إلى ضرورة البدن.

وبقي على حالته تلك، حتى ناف على سبعة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسون عاماً؛ وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال[1] وكان من قصته ما يأتي ذكره بعد هذا ، إن شاء الله تعالى:

ذكروا ، أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه، انتقلت إليها مِلّةٌ من الملل الصحيحة، المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدّمين صلوات الله عليهم . وكانت مِلّةً محاكية لجميع الموجودات الحقيقية، بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء، وتثبّت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور. فما زالت تلك المِلّةُ تنتشر بتلك الجزيرة، وتتقوّى ، وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فَتَيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان[2] فتلقيا تلك المِلّة وقبلاها أحسن قبول، وأخذا

---

(١) في نشرة فاروق سعد : أسال.

(٢) علّق احمد أمين في نشرته، على هذا الموضع، بقوله :

أصل قصة سلامان وأبسال يونانية، وقد نقلها حنين بن إسحاق إلى العربية، ووضع ابن سينا قصةً بهذا الاسم في هذه الإشارات. خلاصتها أن سلامان وأبسال كانا أخوين. وكان أبسال أصغرهما سناً، وقد تربى في حجر أخيه، فنشأ جميل الصورة، عاقلاً ، ومتأدباً عالماً عفيفاً -

على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك.

وكانا يتفقّهان في بعض الأوقات، فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته، وصفات المعَاد والثواب والعقاب. فأما أبسال

- شجاعاً ، فعشقته امرأة سلامان. وقالت لزوجها : أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك، فقبل سلامان ذلك وقال لأخيه: إن امرأتي بمنزلة أمك. فرضي أبسال. وأكرمته زوجة سلامان، فلما اختلت به أظهرت له عشقها، فانقبض أبسال من ذلك. ولما رأت زوجة سلامان ذلك قالت لزوجها: زوِّج أخاك بأختي، ثم قالت لأختها: إنى ما زوَّجتك بأبسال ليكون لك زوجاً وحدك، بل لأشاركك فيه.

وفي ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلاً من أختها، وأخذت تعانق أبسالا، وتضم صدره إلى صدرها، فلاح برق في السماء، أبصر بضوئه وجهها ، فخرج من عندها، وطلب من أخيه أن يجنده، فولاه قيادة جيشه، وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد، ثم رجع إلى وطنه مكلّلا بالظفر، وهو يحسب أن امرأة أخيه قد نسيته، ولكنها عاودت حبها لها، ورجعت إلى مغازلته، فأبى ذلك، فتوجَّه للحرب ثانياً، ولكن امرأة سلامان لما يئست من حبها، أوعزت إلى رؤساء الجيش أن يخذلوه ، ففعلوا وظفر به الأعداء، وتركوه طريحاً، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش (وقد اقتبس هذه الفكرة ابن طفيل في : حي بن يقظان) إلى أن انتعش وعوفي ، ورجع إلى سلامان فعطف عليه، وعاقب رؤساء الجيش الذين خذلوه.

ثم اتفقت زوجة سلامان مع الطابخ والطاعم، فدسَّا إليه السم حتى مات. فاغتمّ سلامان لذلك واعتزل الملك، وأخذ في عبادة ربه، فأطلعه الله على حقيقة الأمر، ففعل بالمرأة والطابخ والطاعم ما فعلوا بأخيه..

وهو يرمز بهذه القصة إلى أن سلامان هو النفس الناطقة، وأبسال هو العقل النظرى، وامرأة سلامان هي القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب .. وعشقها لأبسال محاولتها تسخير العقل لها، وإباء أبسال إلى سمو العَقل. وأخت امرأة سلامان إلى نظائر القوة البدنية من النورانيات. والبرق اللامع هو الخطفة الإلهية التي تسنح للإنسان من حين إلى آخر فيحاول الندم، وفتحه للبلاد، رمز إلى الإطلاع النفسي على الملكوت الأعلى. وتغذيه بلبن الوحش رمز إلى الفيض الإلهي، والطابخ هو غلبتهم على العقل.. وإهلاك سلامان إياهم إشارة إلى غلبة النفس على القوى البدنية آخر الأمر.. كما أشار إلى ذلك شارح الإشارات . وهي معان نجدها تدور في حي بن يقظان وقصة سلامان وأبسال ورسالة الطير؛ وكلها لابن سينا.

منهما، فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعانى الروحانية، وأطمع فى التأويل. وأما **سلامان** صاحبه، فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بُعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرُّف والتأمُّل.. وكلاهما مُجِدٌّ فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى.

وكان فى تلك الشريعة، أقوالٌ تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما. وأقوالٌ أُخر، تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة[1] .

فتعلّق **أبسال** بطلب العزلة، ورجَّح القول فيها، لما كان فى طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة، والغوص على المعانى. وأكثر ما كان يتأتّى له أمله من ذلك، بالانفراد.

وتعلّق **سلامان** بملازمة الجماعة، ورجَّح القول فيها، لما كان فى طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرُّف. فكانت ملازمته الجماعة عنده، مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين.

وكان اختلافهما فى هذا الرأى، سبب افتراقهما.

وكان **أبسال** قد سمع عن الجزيرة التى ذُكر أن **حى بن يقظان** تكوّن بها، وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل، وأن الانفراد بها يتأتّى لملتمسه .. فأجمع على أن يرتحل إليها، ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال، واشترى ببعضه مركباً يحمله إلى تلك الجزيرة، وفرّق باقية على المساكين، وودّع صاحبه **سلامان** وركب متن البحر، فحمله الملاّحون إلى تلك الجزيرة، ووضعوه بساحلها، وانفصلوا عنها.

---

(١) يشير ابن طفيل هنا، إلى البنية المفتوحة للدين، بحيث يستوعب الخبرات الإنسانية المتضادة .

فبقى أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدّسه ، ويفكّر في أسمائه الحسنى وصفاته العليا، فلا ينقطع خاطره ولا تتكدّر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء، تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها، ما يسد به جوعته.

وأقام على تلك الحال مدة، وهو فى أتم غبطةٍ وأعظم أنسٍ بمناجاة ربه؛ وكان كل يوم يشاهد من ألطافه، ومزايا تُحَفِهِ، وتيسيره عليه فى مطلبه وغذائه، ما يثبّت يقينه ويقرُّ عينه.

وكان فى تلك المدة **حى بن يقظان** شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة، فكان لايبرح مغارته، إلا مرة فى الأسبوع، لتناول ما سنح من الغذاء. فلذلك لم يعثر عليه **أبسال** بأول وَهْلة، بل كان يتطوَّف بأكناف تلك الجزيرة، ويسيح فى أرجائها، فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً، فيزيد أنسه وتنبسط نفسه، لما كان قد عزم عليه من التناهي فى طلب العزلة والانفراد .. إلى أن اتفق فى بعض تلك الأوقات، أن خرج **حى بن يقظان** لالتماس غذائه ، **وأبسال** قد ألمّ بتلك الجهة، فوقع بصر كل منهما على الآخر.

فأما **أبسال** فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل إليها. فخشى إن هو تعرَّض له، وتعرَّف به، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله، وعائقاً بينه وبين أمله.

وأما **خى بن يقظان** فلم يدر ما هو ، لأنــه لم يره على صورة شئ من الحيوانات التى كان قد عاينها قبل ذلك، وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي.. فوقف يتعجب منه مَلِيًّا.

وولّى **أبسال** هارباً منه، خيفةَ أن يشغله عن حاله، فاقتفى **حى بن يقظان** أثره لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء، فلما رآه يشتد فى

الهرب، خنس عنه وتوارى له، حتى ظَنَّ **أبسال** أنه قد انصرف عنه، وتباعد من تلك الجهة؛ فشرع **أبسال** فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرُّع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شئ. فجعل **حي بن يقظان** يتقرَّب منه قليلاً، و**أبسال** لايشعر به حتى دنا منه، بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه، فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة. و لم يعهد مثلها من شئ من أصناف الحيوان، ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته، وتبيَّن له أن المدرعة التى عليه ليست جلداً طبيعياً، وإنما هى لباسٌ مُتخذٌ، مثل لباسه هو.

ولما رأى حسن خشوعه وتضرُّعه وبكائه ، لم يشك فى أنه من الذوات العارفة بالحق، فتشوَّق إليه، وأراد أن يرى ما عنده، وما الذى أوجب بكاءه وتضرُّعه، فزاد فى الدنو منه، حتى أحس به **أبسال** فاشتد فى العَدْو، واشتد **حي بن يقظان** فى أثره ، حتى التحق به، لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة فى العلم والجسم، فالتزمه وقبض عليه، و لم يمكّنه من البراح .

فلما نظر إليه وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الأوبار، وشعره قد طال حتى جلَّل كثيراً منه، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش، فَرَقَ منه فَرْقاً شديداً، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه **حي بن يقظان** ولا يدرى ما هو، غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويجر يده على رأسه، يمسح أعطافه، ويتملَّق إليه، ويظهر البشر والفرح به، حتى سكن جأش **أبسال** وعلم أنه لايريد به سوءاً.

وكان **أبسال** قديماً ، لمحبته فى علم التأويل ، قد تعلَّم أكثر الألسن ومهر فيها، فجعل يكلم **حي بن يقظان** ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه، ويعالج إفهامه، فلا يستطيع . **وحي بن يقظان** فى ذلك كله ، يتعجَّب مما يسمع، ولا

يدرى ما هو ، غير أنه يظهـر لـه البشـر والقبـول.. فاستغرب كُـلٌّ منهمـا أمـر صاحبه.

وكان عند أبسال بقيةٌ من زاد، كان قد استصحبه مـن الجزيـرة المعمـورة، فقرَّبه إلى **حي بن يقظان** فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فـأكل منه **أبسال** وأشار إليه ليأكل. ففكر **حي بن يقظان** فيما كـان عقـد علـى نفسـه من الشروط فى تناول الغذاء، و لم يدر أصل ذلك الشئ الـذى قُـدِّم لـه: مـاهو، وهل يجوز له تناوله أم لا ؟ فـامتنع عـن الأكـل ، و لم يـزل **أبسـال** يرِّغـب إليـه ويستعطفه، وقد كان أولع به **حي بن يقظـان** فخشـى إن دام علـى امتناعـه، أن يوحشه .. فأقدم على ذلك الزاد، وأكل منه.

فلما ذاقه واستطابه ، بدا له سوء مـا صنـع مـن نقـض عهـوده فـى شـرط الغذاء . وندم على ما فعله، وأراد الانفصال عن **أبسال** والإقبال على شأنه، من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم .. فلم تتأت له المشاهدة بسرعة. فرأى أن يقيم مع **أبسال** فى عالم الحس، حتى يقف على حقيقة شأنه، ولا يبقى فى نفسه هـو نزوعٌ إليه، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه، دون أن يشغله شاغل.. فالتزم صحبة أبسال.

ولما رأى **أبسال** أيضاً أنه لايتكلم ، أمن غوائله على دينه، ورجا أن يعلمـه الكلام والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر، زلفى عند الله.

فشـرع **أبسـال** فـى تعليمـه الكـلام أولاً بـأول . كـان يشـير إلى أعيـان الموجودات وينطق بأسمائها، ويكرِّر ذلك عليه، ويحمله على النطـق، فينطـق بهـا مقترناً بالإشارة. حتى علَّمه الأسماء كلها ، ودرَّجهُ قليلا قليلا، حتـى تكلَّـم فـى أقرب مُدَّة.

فجعل **أبسال** يسأله عن شأنه ، ومن أين صار إلى تلك الجزيرة؟ فأعلمه **حي بن يقظان** أنه لايدرى لنفسه ابتداءً ولا أباً ولا أماً ، أكثر من الظبية التى ربَّته . ووصف له شأنه كله، وكيف ترقَّى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى درجة الوصول.

فلما سمع **أبسال** منه وصف تلك الحقائق، والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق عز وجل. ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه، مما شاهده عند الوصول من لَذَّات الواصلين وآلام المحجوبين .. لم يشك أبسال فى أن جميع الأشياء التى ورد فى شريعته ، من أمر الله عَزَّ وجلَّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هى أمثلة هذه التى شاهدها **حي بن يقظان** فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول[1] ، وقرُبت عليه طريقُ التأويل، و لم يبق عليه مُشكل فى الشرع إلا تبيَّن له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتَّضح .. وصار من أُولى الألباب.

وعند ذلك، نظر إلى **حي بن يقظان** بعين التعظيم والتوقير، وتحقَّق عنده أنه من أولياء الله: *الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون*[2] .. فالتزم خدمته، والاقتداء به، والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية، التى كان قد تعلمها فى مِلَّته.

---

(١) سوف يستخدم ابن تيمية بعد ذلك بقرنين من الزمان، هذا التعبير ، ويجعل منه عنواناً لكتابه : **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** ... وهو المعنى نفسه ، فى عنوان كتاب ابن رشد، أو فتواه الشهيرة : **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** .

فتأمَّل ذلك .

(٢) قوله تعالى ﴿ألا إن أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَخَوفٌ عَلَيْهِمْ ولاَ هُمْ يَحزنُونَ﴾ .. سورة يونس، آية٦٢.

وجعل حي بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه، فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته، وما فيها من العالم، وكيف كانت سِيَرُهم قبل وصول الملّةُ إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم. ووصف له جميع ما ورد في الشريعة، من وَصْف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان ذلك كله، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وَصَفَ ذلك ، وجَاءَ به مُحِقٌّ في وصفه، صادقٌ في قوله، رسول من عند ربه .. فآمن به، وصدَّقه، وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جَاءَ به من الفرائض، وَوَضَعَهُ من العبادات. فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة؛ فتلقَّى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه، امتثالاً للأمر الذي صحَّ عنده صِدْقُ قائله.. إلا أنه بقي في نفسه أمران، كان يتعجَّب منهما، ولايدري وجه الحكمة فيهما:

أحدهما : لِمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة؛ حتى وقع الناسُ في أمرٍ عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في ذات الحق، هو منزَّه عنها وبرئ منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر: لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات ، وأباح الاقتناء للأموال والتوسُّع في المآكل ؛ حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لايتناول أحدٌ شيئاً ، إلا ما يقيم به الرمق. وأما الأموال فلم تكن عنده معنى .. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام، في أمر الأموال، كالزكاة وتشعُّبها ، والبيوع والربا، والحدود والعقوبات؛ فكان يستغرب ذلك

كله ويراه تطويلاً .. ويقول : إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته، لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، و لم يكن لأحد اختصاصٌ بمالٍ يُسأل عنه زكاته، أو تقطع الأيدى على سرقته، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة.

و كان الذى أوقعه فى ذلك، ظنُّه أن الناس كلهم ذوو فِطَرٍ فائقة، وأذهانٍ ثاقبة ، ونفوسٍ حازمة. و لم يكن يدرى، ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً[1] .

فلما اشتدَّ إشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه، حدثت له نية في الوصول إليهم، وإيضاح الحق لديهم، وتبيينه لهم . ففاوض فى ذلك صاحبه أبسالاً وسأله : هل تمكنه حيلةٌ فى الوصول إليهم ؟

فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة، والإعراض عن أمر الله. فلم يتأتَّ له فهم ذلك، وبقى فى نفسه تعلُّق بما كان قد أمَّله. وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفةً من معارفه المريدين، الذين كانوا أقرب إلى التخلُّص من سواهم، فساعده على رأيه. ورأيا أن يلتزما ساحل البحر، ولايفارقاه ليلاً ولا نهاراً، لعل الله أن يسنِّى له عبور البحر؛ فالتزما ذلك، وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء : أن يهيىء لهما من أمرهما رشداً[2] .

فكان من أمر الله عز وجل، أن سفينة فى البحر ضلَّت مسلكها ، ودفعتها الرياحُ وتلاطُمُ الأمواج، إلى ساحلها. فلما قرُبت من البر رأى أهلها الرجلين

---

(١) الإشارة إلى الآية ٤٤ من سورة الأنعام.

(٢) الإشارة إلى الآية ١٠ من سورة الكهف.

على الشاطئ، فدنوا منهما؛ فكلّمهم أبسال وسألهم أن يحملوهما معهم، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوهما السفينة. فأرسل الله إليهم ريحاً رخاءً، حملت السفينة فى أقرب مدة إلى الجزيرة التى أمّلاها .. فنزلا بها، ودخلا مدينتها.

واجتمع أصحابُ أبسال به، فعرّفهم شأن حى بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً ، وأكبروا أمره، واجتمعوا إليه، وأعظموه ، ويجّلوه. وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة[1] ، هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم ، فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها : سلامان. وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة . فشرع حى بن يقظان فى تعليمهم وبثّ أسرار الحكمة إليهم، فما هو إلا أن ترقّى عن الظاهر قليلاً، وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافُهُ .. فجعلوا ينقبضون عنه، وتشمئز نفوسهم مما يأتى به، ويتسخّطونه فى قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا فى وجهه، إكراماً لغربته فيهم، ومراعاةً لحقّ صاحبهم أبسال.

وما زال حى بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً. فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً، مع أنهم كانوا محبّين للخير، راغبين فى الحق. إلا أنهم لنقص فطرتهم، كانوا لايطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولايلتمسونه من بابه؛ بل كانوا لايريدون معرفته من طريق أربابه ... فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم، لقلة قبولهم.

---

(١) لاحظ هنا أن تعبير الطائفة هو الذى كان يطلق على جماعة الصوفية .. وقد سبقه تعبير مريدين.

وتصفّح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون[١]، قد اتخذوا إلههم هواهم[٢]، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا، وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر[٣] لاتنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليهم، ولا حظ لهم منها، قد غمرتهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون[٤]، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم[٥].

فلما رأى سُرداقَ العذاب قد أحاط بهم، وظلمات الحجب قد تغشّتهم، والكل منهم - إلا اليسير- لايتمسكون من مِلّتهم إلا بالدنيا، وقد نبذوا أعمالهم، على خِفّتها وسهولتها، وراء ظهورهم .. واشتروا به ثمنا قليلاً[٦]، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع[٧] ، و لم يخافوا يوما تتقلّب فيه القلوب والأبصار[٨] .. بان له وتحقّق، على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة، لاتمكن. وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر، لايتفق. وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة ، إنما هو فى حياتهم الدنيا ، ليستقيم له معاشه، ولايتعدّى عليه سواه فيما اختص هو به .. وأنه لايفوز منهم بالسعادة

---

(١) الإشارة إلى الآية ٥٣ من سورة المؤمنون ، والآية ٣٢ من سورة الروم.

(٢) الإشارة إلى الآية ٤٣ من سورة الفرقان.

(٣) الإشارة إلى الآية الثانية من سورة التكاثر.

(٤) سورة المطففين ، آية ١٤.

(٥) سورة البقرة، آية ٧.

(٦) الإشارة إلى الآية ١٤ من سورة البقرة (وغيرها من أى القرآن).

(٧) الإشارة إلى الآية ١١ من سورة الجمعة.

(٨) الإشارة إلى الآية ٣٧ من سورة النور.

الأخروية، إلا الشَّاذُّ النادر. وهو : مَنْ أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن[1] . وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى[2] وأي تعب أعظم، وشقاوةٍ أطمّ، ممّن إذا تصفّحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، لاتجد منها شيئاً، إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة، إما مال يجمعه، أو لذة ينالها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفّى به، أو جاه يحرزه، أو عمل من أعمال الشرع يتزيّن به، أو يدافع عن رقبته.. وهي كلها : ظلمات بعضها فوق بعض، في بحر لُجّيٍّ ، وإن منكم إلا واردها، كان على ربك حتما مقضيا[3] .

فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم أن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق؛ فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة، لايمكن غير ذلك، ولايحتمل المزيد عليه.. فلكُلٍّ عملٍ رجالٌ ، وكلٌّ ميسَّرٌ لما خلق له : سُنَّة الله في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً[4] .

فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلّم به معهم، وتبرّأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم ، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع، والأعمال الظاهرة، وقلّة الخوض فيما لايعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور.

---

(١) سورة الشورى ، آية ٢٠ - سورة الإسراء ، آية ١٩.

(٢) سورة النازعات، آية ٣٧ ، وما بعدها.

(٣) مزج ابن طفيل هنا بين جملة آيات قرآنية ، وصاغها في عبارة واحدة.. وكأنه يوحي بهذا الإسلوب للسهروردي !

(٤) سورة الأحزاب، آية ٦٢.

وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة، والإقبال على الدنيا، وحذّرهم منه غاية التحذير.. وعلم هو وصاحبه أبسال أن هـذه الطائفة المريدة القاصرة، لانجاة لها إلا بهذا الطريق، وأنها إن رُفعت عنه، إلى بقاع الاستبصار. اختلّ ما هى عليه، و لم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها.. وإن هى دامت على ما هى عليه، حتى يوافيها اليقين، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين .. وأما السابقون السابقون، فأولئك هم المقربون[1] .

فودّعاهم، وانفصلا عنهم، وتلطّفا فى العود إلى جزيرتهم ، حتى يسرّ ا لله عز وجل عليهما العبور إليهاء، وطلب حى بن يقظان مقامه الكريم، بالنحو الذى طلبه أولاً، حتى عاد إليه . واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد.. وعبدا ا لله بتلك الجزيرة ، حتى أتاهما اليقين[2] .

* * *

هذا – أيدنا ا لله وإياك بروح منه – ما كان من نبأ حى بن يقظان وأبسال وسلامان.. وقد اشتمل على حَظٍّ من الكلام، لايوجد فى كتاب، ولايُسمع فى معتاد خطاب. وهو من العلم المكنون الذى لا يقبله، إلا أهل المعرفة با لله، ولايجهله إلا أهل الغِرّةِ با لله.

وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح[3] فى الضِّنّانة به والشُّحّ عليه. إلا أن الذى سهّل علينا إفشاء هذا السر، وهتك الحجاب؛ ما ظهر فى زماننا من آراءٍ

---

(١) الإشارة إلى الآية ١٠ من سورة الواقعة.

(٢) الإشارة إلى الآية ٩٩ من سورة الحجر.

(٣) فى نشرة أحمد أمين :الأصلح.

مفسدة[1] ، نبعت[2] بها متفلسفةُ العصر، وصرَّحت بها، حتى انتشرت فى البلدان، وَعَمَّ ضَرَرُها، وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء ؛ أن يظنوا أن تلك الآراء، هى المضنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها.

فرأينا أن نُلمع إليهم بطرفٍ من سرِّ الأسرار ، لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدُّهم عن ذلك الطريق.. و لم نُخل مع ذلك، ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار ، عن حجابٍ رقيق، وسترٍ لطيف، ينهتك سريعاً لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه ،حتى لايتعداه.

وأنا أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبيينه، وتسامحت فى تثبيته. فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنّمتُ شواهق يزلُّ الطَّرْفُ عن مرآها. وأردتُ تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق.. وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو. إنه منعمٌ كريمٌ ، والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ، ورحمة الله وبركاته.

---

(١) فى نشرة فاروق سعد : فاسدة.

(٢) فى النشرتين : نبغت.

ثالثاً

الغُرْبَةُ الغَرْبِيَّةُ

للسُّهْرَوَرْدِي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والسلام على عباده الذين اصطفى، خصوصاً على سيدنا محمد ، وآله وصحبه أجمعين[1] .

أما بعد؛ فإنى لما رأيت قصة **حى بن يقظان** صادفتُها، مع فيها من عجائب الكلمات الروحانية ، والإشارات العميقة؛ متعرِّيةً عن تلويحات تشير إلى الطّوْر الأعظم، الذى هو الطّامة الكبرى المخزونة فى الكتب الإلهية ، المستودعة فى رموز الحكماء، المخفية فى قصة **سلامان وأبسال** التى رتّبها صاحب قصة **حى بن يقظان** .. وهو السِّرُّ الذى ترتّبت عليه مقاماتُ أهل التصوف وأصحاب المكاشفات. وما أُشير إليه فى رسالة **حى بن يقظان** إلا فى آخر الكتاب، حيث قال: *ولربما هاجر إليه أفراد من الناس*.. إلى آخر الكلمات.

فأردتُ أن أذكر منها شيئاً ، فى طرز قصة سميتها أنا، **قصة الغربة الغربية** لبعض إخواننا الكرام، وعلى الله أتوكّل فيما أروم.

* * *

لما سافرتُ مع أخى عاصم[2] ، من ديار ما وراء النهر، إلى بلاد المغرب، لنصيد طائفةً من طيور ساحل اللُّجّة الخضراء . فوقعنا بغتةً فى **القرية الظالم أهلها**[3] أعنى مدينة قيروان، فلما أحسَّ قومُها ، أننا قدمنا عليهم فجأةً ، ونحن

---

(١) وردت الحمدلة على هذا النحو ، فى نشرة هنرى كوربان . ووردت فى نشرة أحمد أمين، كما يلى: الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، محمد وعترته الطاهرين.

(٢) عاصم هنا يعنى العقل (الذى يعصم الإنسان من الزلل).

(٣) سورة النساء، آية ٧٧.

من أولاد الشيخ المشهور بالهادى ابن أبى الخير اليمانى؛ أحاطوا بنا، وأخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا فى قعر بئرٍ لانهاية لسُمكها.

وكان فوق البئر المعطَّلة[١] ، التى عمرت بحضورنا ، قصرٌ مشيد، وعليه أبراجٌ عدة .. فقيل لنا: لا جُناح عليكم إن صعدتم القصر، متجرِّدين، إذا أمسيتم؛ أما عند الصبح، فلابد من الهُوىِّ فى **غيابة الجب**[٢] .

وكان فى قعر البئر **ظلمات بعضها فوق بعض**[٣] إذا أخرجنا أيدينا، لم نكد نراها[٤] ... إلا أنا كنا آونةَ المساء، نرتقى القصر، مشرفين على الفضاء، ناظرين من كُوَّةٍ، فربما تأتينا حَمَاماتٌ من أَيْوك اليمن، مُخبراتٌ بحال الحمى .. وأحياناً تزورنا بروقٌ يمانية[٥] ، تومض من الجانب الأيمن[٦] الشرقى، وتخبرنا بطوارق نَجْدٍ .. ويزيدنا ريحُ الأراك[٧] وجداً على وجد[٨] ؛ فنتحنّن إلى

---

(١) البئر هنا : الجسم.

(٢) سورة يوسف: آية ١٠، ١٥.

(٣) سورة النور، آية ٤٠.

(٤) الإشارة إلى بقية الآية السابقة : إذا أخرج يده لم يكد يراها.

(٥) لاحظ هنا تكرار الإشارة إلى اليمن : أيوك اليمن .. بروق يمانية . الجانب الأيمن. وتلك إشارة إلى المفهوم الذوقى لليمن، وهو المفهوم النابع من جملة أحاديث شريفة، مثل قوله ﷺ : الإيمان يمان والحكمة يمانية .. وقوله : إنى لأجد نَفَس الرحمن يأتينى من قِبَلِ اليمن.

(٦) تضمين للآيات القرآنية ﴿وواعدناكم جانب الطور الأيمن﴾ سورة طه آية ٨٠ .. ﴿فلما أتاها نودى من شاطئ الوادى الأيمن﴾ سورة القصص ، آية ٣٠ .

(٧) الأراك: شجر طيب الرائحة.

(٨) الوجد : لفظة صوفية متعددة الدلالات ؛ يقول السراج الطوسى فى كتابه اللمع : الوجد ما يكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق أو ندم على فائت أو استجلاب حال .. إلخ (راجع بقية الدلالات فى : اللمع ، تحقيق د. عبد الحليم محمود طه عبد الباقى سرور ، ص ٣٧٥ وما بعدها)

الـوطـن[1] .

فبينما نحن فى الصعود ليلاً ، وفى الهبوط نهاراً.. إذ رأينا الهدهـد[2] دخـل من الكُوَّةِ، مسلِّماً فى ليلةٍ قمراء. وفى منقاره رقعة، صدرت : **من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة**[3] .

وقال لنا : إنى أحطت بوجه خلاصكما، وجئتكما **من سـبأ بنبأ يقـين**[4] .. وهو ذا مشروحٌ فى رقعة أبيكما.

فلما قرأنا الرقعة، فإذا فيها : *إنه من الهادى أبيكم، وإنه بسم الله الرحمـن الرحيم*[5] *كم شوَّقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترتحلوا، وأشرنا لكم فلـم تفهموا*.. وأشار فى الرقعة إلىَّ ، بأنك يا فلان، إذا أردت أن تخلص مع أخيـك، فلا تنيا فى عـزم السـفر، واعتصمـا بحبلنـا ، وهـو جوزهـر[6] الفلـك القدسـى،

---

(١) الوطن هنا بالمعنى الذوقى (عالم الأرواح قبل خلق الأجساد) وللسهروردى رسالة فى معنى الحديث الشريف: حب الوطن من الإيمان !

(٢) الهدهد رمز الهداية والمعرفة وتبليغ الحقائق .. وفى القرآن الكريم ، قال الهدهـد لسليمان عليه السلام ﴿أحطت بما لم تحط به ، وجئتك من سبأ بنبأ يقين﴾

(٣) نص الآية ٣٠ من سورة القصص.

(٤) قارن النصَّ هنا، بالنصِّ القرآنى الذى يتحدَّث فيه الهدهد إلى النبى سليمان.

(٥) تضمين لسياق النص القرآنى الخاص برسالة النبى سليمان إلى أهل سبأ ﴿إنه من سليمان، وإنه بسم الله الرحمن الرحيم، ألا تعلوا علىَّ وأتونى مسلمين﴾ سورة النمل ، آية ٣١ .

(٦) استبدل أحمد أمين فى نشرته ، بهذه الكلمة التى رآها غريبة ، كلمة : جوهر .. والصحيح ما أوردناه ، اعتماداً على نشرة كوربان، وعلى دلالة الكلمة .. يقول الخوارزمى فى شرح هذه الكلمة وبيان أصلها :

الجوزهر: هـو النقطتـان اللتـان تتقـاطع عليهمـا الدائرتـان مـن الأفـلاك، تسـميان العقدتين والجوزهر كلمة فارسية، وهى كوز بهـر، أى صورة الجوز؛ وقيل: كوى جهر، أ ى صورة الكرة؛ والأول أصح . ويسمى أيضاً: التنين ، وإحدى العقدتين تسمى: الرأس، والأخرى : -

المستولى على نواحى الكسوف.. فإذا أتيت **وادى النمل**[1] فانفض ذيلك، وقل الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى[2] ، **وإليه النشور**[3] **واهْلِك أهْلَك**، واقتلْ امرأتك، **إنها كانت من الغابرين**[4] وامضِ حيث تؤمر ، **فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين**[5] واركب فى السفينة وقل **بسم الله مجريها ومرسيها**[6] .

وشرح فى الرقعة، جميع ما هو كائن فى الطريق.

فتقدَّم الهدهد .. وصارت الشمس فوق رؤوسنا، إذ وصلنا إلى طرف الظل[7] ! فركبنا السفينة، وهى تجرى بنا **فى موج كالجبال**[8] ونحن نروم الصعود على جبل طور سيناء[9] ، حتى نزور صومعة أبينا .. وحال بينى وبين ولدى الموجُ **فكان من المغرقين**[10] .

- الذنب ، وهكذا فى كل فلكين يتقاطعان؛ فإذا أطلق له هذا الإسم ، عُنى به: جوزهر القمر (مفاتيح العلوم ، للخوارزمى، تحقيق إبراهيم الإبيارى - دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٨٤- ص٢٤٣).

(١) سورة النمل ، آية ١٨.

(٢) الإشارة إلى الآية ٢٤٤ من سورة البقرة.

(٣) سورة الملك، آية ١٥.

(٤) سورة العنكبوت ، آية ٣٢ - سورة الأعراف ، آية ٨٣.

(٥) سورة الحجر ، آية ٦٦.

(٦) سورة هود، آية ٤١ .

(٧) الإشارة هنا إلى تجاوز العالم الحسى.

(٨) سورة هود، آية ٤٢ .

(٩) استدعاء لواقعة تجلى الله لموسى على طور سيناء ، حيث اندكَّ الجبل، وخرَّ موسى صعقا .. وسوف يفرِّق السهروردى لاحقا بين طور سيناء وطور سنين !

(١٠) سورة هود ، آية ٤٣.

وعرفت أن قومى موعدهم الصبح ، أليس الصبح بقريب؟[1] وعلمت أن القرية التى كانت تعمل الخبائث[2] يجعل عاليها سافلها[3] ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود[4] .

فلما وصلنا إلى موضعٍ تتلاطم فيه الأمواج، ويتدحرج الماء.. أخذت ظِئرى[5] التى أرضعتنى، وألقيتها فى اليم !

وكنا نسير فى جاريةٍ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ[6] فخرقنا السفينة ، خيفةَ مَلِكٍ وراءنا يَأخذُ كل سفينة غصباً[7] .

---

(١) سورة هود، آية ٨١.

(٢) سورة الأنبياء ، آية ٧٤.

(٣) سورة هود ، آية ٨٢.

(٤) بقية الآية السابقة (هود ٨٢) مع تغيير كلمة واحدة.. نص الآية ﴿فلما جاء أمرنا ، جعلنا عاليها سافلها، وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود﴾

(٥) الظئر هنا ، تستدعى الظبية التى أرضعت حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل.. وإن كانت عند السهروردى، تعنى القوى الطبيعية المعينة للإنسان على البقاء . وإلقاؤها فى اليم، إشارة إلى الارتقاء عن مرحلة الحس استعداداً للرحلة الروحية.

(٦) سورة القمر ، آية ١٣.

(٧) سورة الكهف ، آية ٧٩ .. وقد استخدم الصوفية وقائع صحبة موسى عليه السلام، والعبد الصالح الخضر كما وردت فى سورة الكهف ، ورمزوا بها إلى معانٍ صوفية - كما يفعل السهروردى هنا - حيث :

خرق السفينة (الخلاص من القوى المدبرة للبدن)

قتل الغلام (التخلص من شهوات النفس ومطالبها الحسية)

إقامة الجدار (الارتقاء فى سلم الأحوال والمقامات)

.. وقد جمع ابن الفارض الرموز الثلاثة، فى بيت شعرى واحد .. يقول:

قتلتُ غلام النفس بين إقامتى   الجدار لإحكامى وخرق سفينتى

والفُلْكُ المشحون[1] قد مَرَّ بنا على جزيرة يَأجُوجَ وَمَأجُوجَ[2] إلى الجانب الأيسر من الجودى[3] .. وكـان معيمـن الجِـنّ ، مَـنْ يعمـل بـين يـدى ، وفـى حكمى عين القِطْـر[4] فقلـت للجـن الفخـوا فيـه، حتـى صـار مثـل النـار[5]، فجعلـت سَدّاً ، حتى انفصلت عنهم.. وتحقّق وعد ربى حقا[6].

---

(١) الفلك المشحون ، تعبير قرآني ورد في ثلاثة مواضع : سورة الشعراء آية ١١٩– سـورة يس، آية ٤١ – سورة الصافات ، آية ١٤٠.

(٢) الإشارة إلى خبر يأجوج ومأجوج الوارد فى النصوص القرآنية الكريمة (سورة الأنبياء، آية ٩٦ –سورة الكهف ، آية ٩٤) والدلالـة الرمزيـة هنـا تجمـع بـين سياق الآيتـين. ذلـك أن يـأجوج ومأجوج رمز للعالم الخيالى، أو الخيالات الفاسدة.. وهـو مـا يتجـاوزه السـهروردى إبـان تلـك المرحلة من عروجه النوقى. وفى سورة الأنبياء ﴿وحرام على قرية أهلكناهـا أنهـم لايرجعـون ، حتى إذ فُتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون﴾ وفى سورة الكهف ﴿قـالوا يـا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون فى الأرض ، فهل نجعل لك خرجا على أن تجعـل بيننـا وبينهم سدا﴾.

(٣) الجودى : الجبل الذى استقرت عليه سفينة نوح .. فى سورة هود، الآية ٤٤ ﴿واستوت علـى الجودى وقيل بُعدا للقوم الظالمين﴾ والملاحـظ هنـا ، أن السـهروردى لايسـتخدم فقـط الدلالـة الرمزية للمفردات القرآنية التى يضمنها سياق قصتـه ، بـل يوظّـف السـياق الخـاص بالآيـات – كاملة– فى الوصول إلى دلالته الرمزية الخاصة : فهو هنا يسـتخدم كلمـة الجـودى فقـط، لكـن عملية التضمين تجمع بين سياق الآية القرآنية المخـبرة عـن اسـتقرار سـفينة نـوح علـى الجـودى، والخلاص من القوم الظالمين. وسياق الدلالة الرمزية ، حيث يخلص الصوفى من عروجه من ظلمة الحواس والخيال الفاسد، فيستقر فى مقام ، هو الجانب الأيسر من الجودى حيث لايـزال أمامـه المرور علـى الجـانب الأيمن وهـو عـالم الفكـر والخيـال الخـلاق .. وهـو مـا سـوف يشـير إليـه السهروردى بعد ذلك ، بالجن الذين يعملون بين يديه.

(٤) الإشارة إلى قوله تعالى ﴿ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا لـه عـين القطـر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه﴾ سورة سبأ، آية ١٢.

(٥) الإشارة إلى الآية القرآنية ﴿قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً ..﴾ آية ٩٦ من سورة الكهف.

(٦) سورة الكهف ، آية ٩٨.

ورأيتُ[1] فى الطريق جماجم عاد .. وثمود[2] . وطفتُ فـى تلـك الديـار **وهى خاوية على عروشها**[3] وأخذت الثقلين مع الأفلاك، وجعلتها مع الجن فى قارورة، صنعتها أنا مستديرة، وعليها خطوط كأنهـا دوائـر.. وقطعتُ الأنهـار من كبد السماء، فلما انقطع الماء عن الرحى ، أنهدم البنـاء، فتخلّص الهـواء إلى الهواء[4] .

وألقيتُ فلك الأفلاك ، على السماوات .. حتـى طحـن الشـمس والقمـر والكواكـب ! فتخلّصتُ من أربعة عشر تابوتاً، وعشرة قبور؛ عنهـا ينبعـث ظـل الله، حتى يقبضنى إلى القدس **قبضاً يسيرا**[5] ، بعـد أن جعـل **الشـمس عليـه دليلا**[6] .. ولقيت سبيل الله ، ففطنت **أن هذ صراطى مستقيما**[7] .. وأختـى، وأهلـى ، قـد أخذتها **غاشية من عذاب الله**[8] بياتاً ، فباتت فـى **قطـــع من**

(١) ابتداء من هذا الوضـع، سـوف يتحـدث السـهروردى (أو الـراوى للقصـة) بضمـير المفـرد. إذ انتهت هنا صحبته للعقل (عاصم) وصار من المتعيِّن عليه استكمال الرحلة العروجية بالروح.

(٢) راجع المواضع القرآنية الكثيرة التى تحدثت عن عاد وثمود .. وهم هنا يرمزان إلى الدنيـاء التـى صارت فى هذه المرحلة العروجية : خرابا !

(٣) تكرر تعبير خاوية على عروشها ثلاث مرات فى القـرآن الكريـم : سـورة الحـج ، آيـة ٤٥- سورة الكهف ، آية ٤٢- سورة البقرة ، آية ٢٥٩.

(٤) المراد هنا ، انطلاق الروح فى العالم الأسمى.

(٥) قوله تعالى ﴿ ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا﴾ سورة الفرقان ، آية ٤٦.

(٦) سورة الفرقان ، آية ٤٥ .. والإشارة هنا إلى أن ظـل الله المنبعـث ، جعـل الله الشـمس دليـلا عليه! تقول الآية: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا﴾ .

(٧) قوله تعالى ﴿وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه﴾ سورة الأنعام ، آية ١٥٣.

(٨) سورة يوسف ، آية ١٠٧.

الليل[1] مظلماً، وبها حُمى، وكابوس يتطرّق إلى صرعٍ شديد.

ورأيتُ سراجاً، فيه دهن، وينبجس منه نورٌ ينتشر فى أقطار البيت.. ويشعل مشكاتها ، ويشتعل سكّانها؛ من إشراق نور الشمس عليهم!

فجعلتُ السراج فى فم تِنّينٍ ساكنٍ فى برج دولاب، تحته بحر قَلْزم، وفوقه كواكب ماعرف مطارح أشعتها إلا بارئها والراسخون فى العلم[2] .. ورأيت الأسد والثور قد غابا ، والقوس والسرطان قد طويا فى طى تدوار الأفلاك؛ وبقى الميزان مستوياً، إذ طلع النجمُ اليمانىُّ من وراء غيومٍ رقيقة، متألّفةٍ مما نسجته عناكب زوايا العالم العنصرى فى عالم الكون والفساد.

وكان معنا غنمٌ، فتركناها فى الصحراء ؛ فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نارٌ صاعقة.. ولما انقطعتْ المسافةُ ، وانقرضَ الطريقُ وفار التنور[3] من الشكل المخروط ، فرأيت الأجرام العلوية . اتصلتُ بها، وسمعتُ نغماتها ودَسْتَانَاتِها[4]، وتعلمت إنشادها ، وأصواتها تقرع مسامعى كأنها صوت سلسلةٍ تُجَرُّ على صخرةٍ صماء، فتكاد تنقطع أوتارى وتنفصل مفاصلى من لذة ما أنال[5] .. ولايزال الأمر يتكرّر علىَّ ، حتى انقشع الغمام، وتخرّقت المشيمة.

---

(١) التعبير هنا مستمد من الحديث الشريف : وجاءت الفتن كقطع الليل المظلم .. وتلك هى المرة الوحيدة التى يستعير فيها السهروردى ألفاظا غير قرآنية.

(٢) سورة آل عمران ، الآية السابعة.

(٣) قوله تعالى ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور﴾ سورة هود ، آية ٤٠ .. سورة المؤمنون ، آية ٣٧.

(٤) فى نشرة أحمد أمين : دستماناتها ! وصوابها ما أثبتناه .. والاستانات، جمع دَسْتَان وهى كلمة فارسية الأصل يستخدمها الموسيقيون، وتعنى : النغمة (انظر : الألفاظ الفارسية المعربة، للسيد أدى شير، ص ٦٤).

(٥) سوف تعرف هذا الحال عند الصوفية باسم صلصلة الجرس وقد شرحه عبد الكريم الجيلى فى الجزء الثانى من كتابه الإنسان الكامل بألفاظ قريبة من وصف السهروردى الوارد هنا.

وخرجتُ من المغارات والكهوف، حتى تقضيْتُ من الحجرات[1] متوجِّهاً إلى عين الحياة ، فرأيتُ الصخرةَ العظيمة، على قُلّة جبل كالطود العظيم.. فسألت عن الحيتان المجتمعة فى عين الحياة، المتنعِّمة المتلذِّذة بظلِّ الشاهق العظيم[2] : إنْ هذا الطود ، ما هو ؟ وماهى ، هذه الصخرة العظيمة ؟

فاتخذ واحدٌ من الحيتان سبيله فى البحر سرباً[3] .. فقال : ذلك ما كنا نبغى، وهذا الجبلُ هو طُورُ سيناء ، والصخرةُ صومعةُ أبيك . فقلت: وما هؤلاء الحيتان ؟ قال : أشباهُك، أنتم بنو أبٍ واحد، وقع لهم شبيه واقعتك؛ فهم إخوانك[4] .

فلما سمعتُ، وحقَّقتُ ؛ عانقتهم. ففرحتُ بهم وفرحوا بى . وصعدتُ الجبل ، ورأيتُ أبانا .. شيخاً كبيراً، تكاد السماوات والأرض ، تنشقُّ من تجلّى نوره[5] .. فبقيت مبهوتاً متحيِّراً منه.

---

(١) لم ترد الكلمة فى نشرة أحمد أمين .. والحجرات كلمة قرآنية ، وهى اسم سورة كاملة. ويستخدمها السهروردى للإشارة إلى المراحل الأولى من الطريق، حيث البدايات . يقول فى رسالته أصوات أجنحة جبرائيل وهو يصف رحلة عروجية من معارجه الذوقية: *فى يوم ما انطلقت من حجرة النساء، وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال؛ كان ذلك فى ليلة انجاب فيها الغسق الشبيهى الشكل، مستطيرا عن قبة الفلك اللازوردى، وتبلدت الظلمة التى هى أخت العدم، على أطراف العالم السفلى* (أصوات أجنحة جبرائيل – ضمن : شخصيات قلقة فى الإسلام، للدكتور عبد الرحمن بدوى – الطبعة الثالثة ، وكالة المطبوعات ١٩٧٨– ص ١٤١) راجع أيضاً، الدراسة الواردة بالقسم الأول .

(٢) الإشارة هنا إلى أرواح الأولياء المرفوفة فى عالم الحضرة الإلهية.

(٣) قوله تعالى ﴿فلما بلغا مجمع بينهما ، نسيا حوتهما، فاتخذ سبيله فى البحر سربا﴾ سورة الكهف آية٦١.

(٤) فى كتابه حكمة الإشراق يسمى السهروردى، الصوفية : إخوان التجريد.

(٥) أعتقدُ أن المقصود هنا –وفقا لمعرفتى السابقة بفلسفة السهروردى الصوفية– هو مثال النوع الإنسانى، أوبتعبير السهروردى : رب النوع الإنسانى (فى عالم الأنوار العلوية).

ومشيتُ إليه، فسلَّم علىّ؛ فسجدتُ له، وكِدتُ أنمحقُ فى نوره الساطع.. فبكيت زماناً، وشكوت عنده من حَبْس قيروان ؛ قال لى : نعماً تخلَّصت، إلا أنك لابد راجعٌ إلى الحبس الغربى، وإن القيد -بعد- ما خلعته تاماً[1] .

فلما سمعتُ كلامه، طار عقلى، وتأوّهتُ ، صارخاً ، صراخَ المشرف على الهلاك.. وتضرّعتُ إليه ، فقال : أما العَودُ ، فضرورىٌّ الآن، ولكن أُبشّرك بشيئين.. أحدهما ، أنك إذا رجعت إلى الحبس، يمكنك المجئ إلينا.. والصعود إلى جنّتنا، هيِّناً ، متى ما شئت[2] .. والثانى ، أنك تتخلّص فى الأخير، إلى جنابنا، تاركاً البلاد الغربية – بأسرها[3] – مطلقاً.

ففرحتُ بما قال ∴ ثم قال لى: اعلم أن هذا جبل **طور سيناء** وفوق هذا، جبلُ **طور سينين** مسكن والدى وجَدِّك، وما أنا بالإضافة إليه، إلا مثلك بالإضافة إلىّ ∴ ولنا أجدادٌ آخرون، حتى ينتهى النسب إلى الملك؛ الذى هو الجدُّ الأعظم، الذى لا جدَّ له ولا أب، وكلنا عبيده.. به نستضىء، ومنه

---

(١) لأنه لا يزال يعيش فى العالم الأرضى، وما تلك إلا رحلة عروجية.. أما بعد الموت، فالخلاص يكون تاماً.

(٢) قارن هذا مع حال حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل ، حيث: *عاد إلى عالم الحس، ثم تكلّف الوصول إلى مقامه بعد ذلك، فكان أيسر عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول ، وما زال الوصول إلى ذلك المقام، يزيد عليه سهولة، والدوام يزيد فيه طولا ، مدة بعد مدة، حتى صار يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء.*

وكما ذكرنا هناك، فإن هذا النوع من الأولياء ، الذين يدخلون الحضرة الإلهية وقتما شاءوا يسميه عبد الكريم الجيلى: **أهل الحظائر** .. لمقدرتهم على العروج إلى حظيرة القدس، فى أى وقتٍ شاءوا.

(٣) يستخدم السهروردى هنا الكلمة بمعنييها : بأسرها ، أى جميعها .. بأسرها ، بمعنى الأَسْر الواقع فيه من يعيش فى العالم الأرضى .

نقتبس، وله البهاء الأعظم، وله الجلال الأرفع، والنور الأقهر؛ وهو فوقُ الفوق، ونورُ النور، وفوق النور أزلاً وأبداً.. وهو المتجلّى لكل شىء **وكل شىء هالكٌ إلا وجهه**[1] .

* * *

فأنا فى هذه القصة، إذ تغيَّرَ علىَّ الحالُ، وسقطتُ من الهواء فى الهاوية، بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوساً فى ديار المغرب.. وبقى معى من اللذة، ما لا أطيق أن أشرحه[2] ؛ فانتحبتُ، وابتهلتُ ، وتحسَّرتُ على المفارقة.. وكانت تلك الراحة[3] ، أحلاماً زائلةً على سرعة. نجانا الله من أسر الطبيعة، وقيد الهَيُولَى.

وقل الحمد لله ، **سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون**[4].. وقل الحمد لله **بل أكثرهم لايعلمون**[5] . والصلاة على نبيه وآله أجمعين.

تمت قصة الغُربة الغربية.

---

(١) سورة القصص ، آية ٨٨.

(٢) يشير السهروردى هنا إلى عجز اللغة عن بيان حقيقة لذات الوصول.. وقد خرج ابن طفيل من هذا المأزق ، بأن وصف هذه اللذات الروحية بأنها: ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ! وكان الغزالى قد سئل عنها ، فقال :

قد كان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيرا ولا تسأل عن الخبرِ

(٣) هكذا وردت الكلمة فى النشرتين .. ولعل الأصوب : الرحلة!

(٤) فى نشرة كوربان : تعلمون !

(٥) لم ترد الآيات فى نشرة أحمد أمين (سورة النمل، آية ٩٣ - سورة لقمان ، آية ٢٥) وانتهت القصة فى نشرته ، بما يلى: نجانا الله من قيد الهيولى والطبيعة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين ، وهذه القصة تسمى الغربة الغربية. (وهى زيادة من الناسخ، أدخلها أحمد أمين إلى متن القصة)

رابعــاً

فَاضِــلُ بــنُ نَاطِــق

(الــرسَالَــةُ الكَامِلِيَّــةُ)

لابـنِ النَّفِيــس

بسم الله الرحمن الرحيم

قال[1] الفقير إلى الله تعالى **عليُّ بن أبى الحرم**[2] القرشى المتطبِّب[3] عفا الله عنه[4] .. وبعد حمد الله تعالى، والصلاة على خير أنبيائه ورسله، محمد، وعلى آله وصحبه .

فإن قصدى فى هذه الرسالة، اقتصاص[5] ما ذكره **فاضل بن ناطق** عن الرجل المسمى بكامل؛ فيما يتعلق بالسيرة النبوية والسنن الشرعية ، على طريق الإجمال، ملتزماً ترك الإسهاب، ومُعرضاً عن الإغماض، وموضحاً للمطالب بقدر الإمكان، وعلى الوجه اللائق بحجم هذا الكتاب؛ ومرتباً فيه كلامى على

---

(١) الفقرة التالية، تبدأ بها المخطوطات الثلاثة الموجودة ضمن مجموعة دار الكتب المصرية المحفوظة تحت رقم ٢٠٩/ مجاميع . وتشتمل المجموعة على : الرسالة الكاملية – المختصر فى علم الحديث النبوى– رسالة الأعضاء .. (راجع ما ذكرناه فى دراستنا السابقة)

(٢) هنا إشكال فى اسم ابن النفيس .. فهو أولاً لم يشر إلى لقبه ابن النفيس الذى اشتهر به عبر العصور ، و لم يرد اللقب أيضاً فى مخطوطات ابن النفيس الأخرى التى كُتبت بيد المؤلف – كهذه المجموعة الخطية– أو فى الخمسين سنة التالية لوفاته .. وهو ثانياً يكتب اسمه ابن أبى الحرم وليس الحزم كما هو مشهور :.وهو ما نراه أيضاً فى بقية مخطوطات ابن النفيس التى كتبها بخط يده! راجع تناولنا التفصيلى لهذه النقاط فى كتابنا : علاء الدين (ابن النفيس القرشى، إعادة اكتشاف (الدار المصرية اللبنانية ، قيد الطبع)

(٣) المتطبب : صيغة تواضع يصف بها ابن النفيس نفسه.. فلا يقول رئيس الأطباء وهو منصبه آنذاك ، ولايقول –حتى – الطبيب ! وقد عُرف عن ابن النفيس هذا التواضع.

(٤) تشير هذه العبارة إلى أن المخطوطة بخط ابن النفيس .. وقد كتبها قبل وفاته بعدة سنوات (المجموعة الخطية مؤرَّخة بسنة ٦٧٣ هجرية، وتوفى ابن النفيس سنة ٦٨٧ هجرية) .

(٥) هى نفس الكلمة التى استخدمها ابن سينا فى قوله: *فإن إصراركم معشر إخوانى على اقتصاص شرح قصة حى بن يقظان* .. وهى الكلمة التى غيَّرتها (النشرات) إلى اقتضائى !

أربعة[1] فنون:

الفن الأول : فى بيان كيفية تكوُّن هذا الإنسان المسمى بكامل ، وكيفية وصوله إلى تعرُّف العلوم والنُّبوَّات .

الفن الثانى : فى كيفية وصوله إلى تعرُّف السيرة النبوية.

الفن الثالث: فى كيفية وصوله إلى تعرُّف السُّنن الشرعية.

الفن الرابع: فى كيفية وصوله إلى معرفة الحوادث التى تكون بعد وفاة خاتم النبيين، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

الفن الأول : يشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الأول

(فى بيان كيفية تكوُّن الرجل المسمى بكامل)

قال فاضل بن ناطق :

إنه اتفق حدوث سَيْلٍ كبيرٍ فى جزيرة معتدلة الهواء، كثيرة العشب والأشجار والثمار. وخالط هذا السيل ترابٌ كثيرٌ مختلفُ الطبائع – لأجل اختلاف التُّربِ التى مَرَّ هذا السيل بها – ونفذ شيءٌ من هذا السيل فى مغارةٍ فى ذيل جبلٍ هناك، فملأها، ولأجل قوة حركة هذا السَّيْل ، نقل بعد ذلك إلى باب هذه المغارة، من التراب والأعشاب، ما سدَّ به بابها.

ثم انحطَّ ذلك السيل، فبقيت تلك المغارة، مملوءةً مما دخل إليها. وكان ذلك فى فصل الربيع .. فلما جاء الصيفُ .. سخن ما فى تلك المغارة، وعفن، وقد صار حينئذ خاثراً بما فيه من التراب. و لم يزل ينطبخ بما حدث فيه من

(١) هكذا فى النسخة المنشورة، وفى المخطوطة : ثلاثة.

الحرارة، حتى امتزج وصار له مزاجٌ قريبٌ جداً من الاعتدال، وصار قوامه لزجاً، قابلاً لأن تكوَّن منه الأعضاء. واختلفت أجزاؤه، لأجل اختلاف طبائع التراب المخالط له .. فلذلك ، كان بعضها حاراً يابساً شبيهاً بمزاج قلب الإنسان، وبعضها حاراً رطباً شبيهاً بمزاج كبد الإنسان، وبعضها بارداً يابساً شبيهاً بمزاج عظام الإنسان، وبعضها بارداً رطباً شبيهاً بمزاج دماغ الإنسان[1]، وبعضها يشبه مزاجه مزاج عصب الإنسان ، وبعضها يشبه مزاجه مزاج لحم الإنسان؛ وبالجملة ، كان فى تلك الأجزاء، ما يشابه أمزجة الأعصاب جميعها .. وأجزاء أُخَر، تشابه فى أمزجتها، تلك الأجزاء الأول. وكأن كل جزء يشبه بمزاجه مزاج عضو؛ فإن قوامه يكون صالحاً لِتكوُّن ذلك العضو منه.

فلذلك ، كانت هذه الأجزاء مستعدة ، لأن يتكوَّن منها أعضاء إنسان. والله تعالى ، لكرمه، لايمنع مستحقاً مستحَقَّه، ويعطى كل مستعدٍّ ما يستعدُّ له؛ فلذلك خلق من تلك الأجزاء، أعضاءَ إنسان.. ومن جملتها، بدنَ إنسان[2].

وكان يتبخَّر من ذلك الطين، عند تسخُّنه ، أبخرةٌ كثيرة .. فكان بعضها لطيفاً هوائياً شبيهاً فى مزاجه بمزاج روح الإنسان، فتكوَّن من ذلك : روحٌ إنسانية! فكمل بذلك تكوُّنُ إنسان. وخالف هذا الإنسان ، الإنسان المتكوِّن فى الرحم؛ بأمور:

أحدها؛ أن هذا الإنسان يشبه تكوُّنه، تكوُّنَ الفرخ فى البيضة.. إذ المغارة

---

(١) نلاحظ هنا أن ابن النفيس يلتزم بأسلوبه التعليمى ، فيحرص على بيان أمزجة أعضاء جسم الإنسان.. ولكن بشكلٍ غير مباشر !

(٢) رجَّح ابن النفيس، هنا ، إيماءاً ، القول بالتخلُّق الذاتى .. واستبعد القول الثانى الذى عرضه ابن طفيل فى قصته ؛ وهو الطفل الوليد الذى حمله التابوت إلى جزيرة منعزلة . ولعل هذا الترجيح من ابن النفيس، يؤكد أن نظرية التطور كانت هاجساً علمياً فى أذهان العلماء العرب.. وقد سبق أن عرض لها إخوان الصفا فى رسائلهم.

بمنزلة قشر البيضة، وما فى داخلها من المادة بمنزلة مُحّ البيضة وبياضها، والأجزاء الشبيهة بأمزجة الأعضاء، بمنزلة الأجزاء التى يتكوّن منها الفرخ، والأجزاء الأخرى الشبيهة فى أمزجتها بتلك الأعضاء، بمنزلة الأجزاء التى يغتذى منها الفرخ مدة تكوُّنه.

وثانيها، أن هذا الإنسان لابد وأن يكون عظيم البدن جداً. وذلك لأن الجزء الذى يتكوّن منه كل عضو، لابد وأن يكون مقداره كبيراً، بخلاف الأجزاء المنوية التى يتكوّن منها أعضاء الجنين فى الرحم.

وثالثها، أن هذا الإنسان، يجد المادة التى يتغذى منها وهو فى المغارة، كثيرةً متوفِّرة. وكذلك يجد الهواء المروِّح لقلبه، كثيراً .. فلذلك، يتمكّن من البقاء فى داخل المغارة، حتى تشتدّ أعضاؤه، ويقوى إدراكه، وحركته. فلذلك يكون عند خروجه، كالصبى المترعرع فى حركته وإدراكه؛ ولا كذلك الإنسان المتكوِّن فى الرحم.. وخروج هذا الإنسان من المغارة، شبيه بخروج الفرخ من البيضة.

واتفق لهذا، عند اضطرابه بيديه ورجليه، عند إرادة الخروج من المغارة، أنْ كان التراب السّادُّ لبابها، قد تفتّتَ بعضه وانعدم؛ فلذلك انخرق بحركة هذا الإنسان بسهولة .. وعند انخراقه لم يزل هذا الإنسان يزحف ويدب؛ حتى خرج.

الفصل الثانى

فى كيفية تعرُّف المسمّى بكامل العلوم والحكمة

إن المسمى بكامل، حين خرج من المغارة، شاهد الفضاء والضوء وأشجار تلك الجزيرة. وسمع أصوات الطيور، وخرير ماء البحر والأنهار، وحفيف الرياح

.. وشمَّ روائح الزهور والنبات، وأكل من الثمار التى تساقطت من الأشجار، فأحسَّ بطعومها، وأدرك حَرَّ الهواء وبرده .. فكبر تعجُّبه من ذلك.

وصار إذا أغمض عينيه، تَغيبُ عنه المرئيات، وإذا فتحهما بعد ذلك، أدركها. وكذلك إذا سدَّ أذنيه بأصبعيه، غابت عنه الأضواء ؛ وإذا فتحهما أدركها. وإذا حصلت ذوات الطعوم فى فيه، أدرك طعومها. وإذا بعدها من فيه لم يدرك ذلك .

وكذلك اعتبر[1] الأنف فى الروائح ، وملاقاة الملموسات للبشرة فى اللمس .. وتكرَّر له ذلك، فعلم أن هذه الأعضاء هى آلات لهذه الإدراكات، وأن هذه الإدراكات هى منافع هذه الأعضاء . وكذلك رأى أن يديه للبطش، ورجليه للمشى، ونحو ذلك.. فوقف بذلك ، على كثير من منافع الأعضاء الظاهرة[2] .

وتشوَّف إلى تعرُّف منافع ما فى داخل البطن والصدر من الأعضاء . ورأى أن يكون اعتباره لذلك، فى غيره ، فصار يشُقُّ بطون الحيوانات التى يتمكَّن من إمساكها، والتى يصادفها ميتة، ويفعل ذلك بأظفاره، وبما يجده من الأحجار الحادة الأطراف[3] وبشظايا القصب، ونحو ذلك.. فشاهد المعدة، وأن الغذاء ينطبخ فيها، وأنه ينفذ إليها من المرئ النافذ إليها من الفم، ثم تتصل بأسفل المعدة الأمعاء .. وأن منها يخرج ثفل الغذاء، إذ هى متصلة بالمخرج.

---

(١) اعتبر : اختبر.

(٢) بخصوص آراء ابن النفيس فى الأعضاء ومنافعها .. راجع رسالة الأعضاء بتحقيقنا (الدار المصرية اللبنانية) ص ٨٩ وما بعدها.

(٣) قارن ذلك ، بما فعله حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل، حين قام بتشريح الظبية .

ورأى صفاوة الغذاء تنفذ[1] فى العروق المتصلة بالمعدة والأمعاء، النافذة إلى مقعر الكبد، وفى الكبد تستحيل خلطاً[2] ، ثم تنفذ منها فى العرق الصاعد من محدب الكبد؛ وينقسم فى أقسام ذلك العرق، حتى ينبثّ فى الأعضاء، من أفواه تلك الأقسام.. فعلم بذلك، منافع هذه الأعضاء.

وشاهد القلب فى الصدر، وبطنه الأيمن مملوء من الدم، وبطنه الأيسر مملوء من الروح[3] . وهذا البطن ينقبض، فتنفذ تلك الروح فى الشرايين إلى الأعضاء، ثم ينبسط فترجع تلك الروح إليه، وحينئذ ينجذب إليه الهواء من الرئة، وهى تجذب الهواء من خارج، فينفذ إليها من الأنف والفم، ماراً فى الحنجرة وقصبة الرئة، إلى تجاويف الرئة، وذلك إلى انبسطت الرئة. ثم يندفع ما يسخن من ذلك الهواء إلى خارج ، وذلك إذا انقبضت الرئة. وانقباضها وانبساطها بسبب تحريك الحجاب وعضلات الصدر لها، وذلك بأن ينقبض لذلك الصدر، وينبسط[4] وبذلك يتم النَّفَس والصوت.. فعلم أن هذه الأشياء، هى منافع هذه الأعضاء.. ولم يزل كذلك، يستقصى حال عضوٍ عضو، حتى وقف على جملة كثيرة من علم التشريح[5] .

---

(١) فى النسختين ، المخطوطة والمنشورة : ينفد !

(٢) وهو الخلط المسمى فى لغة الأطباء : الكيموس.

(٣) الروح فى المصطلح الطبى عند ابن النفيس، مقصود بها القوى الحيوية والطاقة.. يقول ابن النفيس فى كتابه الموجز ما نصه : *الروح لانعنى بها النفس كما يراد بها فى الكتب الإلهية، بل نعنى بها جسماً لطيفاً يتكوَّن من لطافة الأخلاط، كتكوُّن الأعضاء من كثافتها، والأرواح هى الحاملة للقوى، فلذلك أصنافها* (الأرواح) كأصنافها (القوى) .. انظر : الموجز فى الطب، ص ٣٥.

(٤) يشير ابن النفيس هنا إلى الدورة الدموية.

(٥) أنكر بعض المستشرقين ، اشتغال ابن النفيس بالتشريح، مؤكدين أنه عرف الدورة الدموية بنوع من التصور النظرى ! والنص هنا يخالف هذا الرأى وينقضه.. وقد تعرضنا لتلك القضية –

وكان مع ذلك، يتصفّح أحوال الحيوانات.. فيرى منها ما هو جرئ مقدامٌ مفترسٌ، كالأسد والنمر والذئب. ومنها جبانٌ، يهرب أمام مَنْ يطلب افتراسه، أو قبضه، ونحو ذلك.. حتى اتّضحت له أحوالٌ كثيرة من أحوال الحيوانات.

ثم أخذ فى التفكير فى أمر النبات، وتأمّل كيف يبتدئ النبات من البزر، فرأى البزر ينتفخ لُبّه إذا وصلت إليه المادة من الأرض، فيلزم ذلك انشاق القشر، وتبرز شُعبةٌ عِرقيةٌ تمتص المادة من الأرض، ويأخذ النابت إلى جهة فوق ، فيبرز من الأرض.. وتأمّل أوراق النبات، فرأى أنه يمتد من أصل الورقة إلى رأسها، شئٌ كالمحور، ويمتد منه خياطات من الجانبين، ينفذ فيها الغذاء إلى جميع أجزاء الورقة، وبها تقوّم الأوراق.

وتأمّل الثمار .. فرأى بعضها بارزاً كما فى التين، وبعضها فى غلاف؛ إما قشرىّ كما فى الباقلى، أو صدفىّ كما فى البلوط، أو غشائى كما فى الحنطة، وبعضها فى أكثر من غلاف واحد كما فى الجوز واللوز. وأيضاً ، بعض الثمار له بزرة واحدة، كما فى المشمش واللوز، وبعضها له بزر كثير كما فى الرُّمّان والقرع. وأيضاً، بعض الثمار يكون منفرداً كما فى الأُتْرُج والجوز، وبعضها مجتمعاً كما فى العنب.

وتأمّل العنب، فوجد العنبة بزرها مضاعف، وكذلك بزر كل ثمرة. فعلم أن ذلك ليقوم أحد الجزئين بالتوليد، إذا حدثت للآخر آفة .ثم رأى على كل عنبة، بل على كل ثمرة ، غشاءً، يحفظ وضع أجزائها وشكلها، ويمنع رطوبتها

- تفصيلاً، فى بحثنا الذى ألقيناه فى المؤتمر السنوى للجمعية الفلسفية المصرية (١٩٨٩) بعنوان : إبداعات ابن النفيس العلمية.. وقدّمنا عدة أدلة على ممارسة ابن النفيس للتشريح (راجع أيضاً، مقدمة تحقيقنا لرسالة الأعضاء ص ٦٦ وما بعدها)

من سهولة التحلُّل. ولحم العنبة ذو عروق ينفذ فيها الغذاء من أصل العنبة، وبين تلك العروق رطوبةٌ تملأ الخلل الذى بينها، وذلك لغذاء لُبِّ البزرة... فعلم من ذلك، أن وجود جميع أجزاء الحيوان والنبات، إنما هو لغايات ومنافع، وأنه ليس شىء منها معطلاً وموجوداً سدى[1] .

ثم انتقل عن النبات، فتأمَّل أحوال الأجسام العلوية، كالمطر والبرد والثلج، وتفكَّر فى الرعد والبرق ونحوهما.. ثم انتقل بعد ذلك إلى الأجسام السماوية، وشاهد حركاتها ونظام بعضها مع بعض، ودورانها ونحو ذلك.. على ما بيَّناه فى غير هذا الكتاب[2] .

وحينئذ كان قد تعدَّى مدة الحلم[3] ، وبقل وجهه، وقوى عقله، وحاد فكره.. ففكَّر فى أن هذه الموجودات : هل هى مع إتقان وجودها، وإحكامه، موجودة بذاتها، أو بموجدٍ آخر ؟ وإذا كانت لموجد، فما ذلك الموجد ، وكيف حاله ؟ فتشوَّف إلى معرفة ذلك، وكان قد شاهد كثيراً من الأجسام ، توجد تارةً، وتعدم أخرى. فعلم أن وجود تلك الأجسام وعدمها، كل منهما غير مستحيل.. وذلك هو الذى نسميه بالممكن، فرأى أن هذا الممكن ليس يجوز أن يكون وجوده أو عدمه من ذاته، وإلا لم يفارقه ذلك الأمر الذاتى، فهو إذن من غيره. فهل الفاعل لوجود الممكنات، ممكنٌ، أو ليس كذلك ؟ فإن كان ممكناً، كان وجوده، من غيره أيضاً، وتسلسل ذلك.. فلابد للأشياء من موجد غير

---

(١) كان ابن النفيس من أشد المدافعين عن الغائية (المذهب القائل بأن لكل شىء غاية) وهو لا يرى هذه الغائية فى الموجودات الطبيعية فقط، بل يراها أيضا فى حركة التاريخ.. وهو موضوع الفنون الثلاثة الأخيرة من فاضل بن ناطق.

(٢) الغريب هنا، أننا لانعرف لابن النفيس مؤلَّفات فى مجال الفلك، مع أنه يشير هنا إلى ذلك.

(٣) يقصد : مرحلة البلوغ.

ممكن، إذ لولا ذلك، لاجتمعت عِلَلٌ ومعلولات لانهاية لها، وكانت بجملتها ممكنة أيضاً، فكانت محتاجةً إلى مُوجدٍ غيرها. والذى هو غير جميع الممكنات، فهو غير ممكن، فلابد وأن يكون واجباً، فإذن، لابد وأن يكون لهذه الموجودات، موجدٌ هو واجبُ الوجود.. وذلك هو الله تعالى.. ولابد وأن يكون عالماً بكل شئ، وإلا لم يكن فعلهُ متقناً.. ولابد وأن يكون فى غاية الاعتناء بكل شئ، وإلا لم يجب أن يكون كل شئ، على أفضل الأحوال الممكنة له.. فظهر لكامل إذن: أن لهذه الموجودات موجداً، واجب الوجود، عالماً بكل شئ، ومعنياً بكل شئ[1] .

الفصل الثالث

فى بيان كيفية وصول المسمى بكامل، إلى تعرُّف أمر النبوات

إن المسمى بكامل، لما بلغ فى المعرفة إلى الحد الذى ذكرناه، وكان إذ ذاك قد تهذَّب ذهنه، وقد قارب الشبية، فأراد أن يعرف ما حقُّ الخالق على عباده، ففكر : هل الخالق تعالى، مما ينبغى أن يُعبد وأن يُطاع ؟ وما الطريق إلى تعرُّف العبادة اللائقة بجلاله ؟ وبقى يفكر فى ذلك مدة[2] .

واتفق أن الريح ألقت إلى تلك الجزيرة، سفينةً فيها خَلْقٌ كثير من التُّجَّار

---

(١) انتقل ابن النفيس هنا، بقفزة جدلية ، من مبحث الوجود إلى مبحث المعرفة.. ومن الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة. فهو يخلص من القول بطبيعة الموجودات، إلى القول بخالق هذه الموجودات! ويخلص من الإدرك الحسى عبر الحواس الخمس، إلى الإدراك العقلى المنطقى القائم على ترتيب المقدمات واستحالة الدور والتسلسل.. وهو يسوق ذلك كله بطريقة تقريرية إثباتية، ولايخوض فى التفاصيل الكثيرة، التى يقف عندها الفلاسفة السابقون عليه أو اللاحقون !

(٢) لن يقول ابن النفيس هنا بإدراك الشرائع عن طريق العقل.. بل توقَّف عن الأمر، حتى جاء إليه خبر الشريعة، بفضل العناية الإلهية المتمثلة فى جنوح السفينة إلى جزيرته، وهى المعادل الموضوعى للرسالات السماوية.

وغيرهم، وأقاموا هناك مدة ، لأجل إصلاح تلك السفينة مما نالها بقوة ضرب الرياح لها. وانتشر أهلها فى تلك الجزيرة يحتطبون ويجنون من ثمارها، فلَحَظَهم كامل ونفر منهم أولاً، و لم يزل يدنو منهم قليلاً قليلاً مع حذر، حتى شاهدوه، فهالهم عظم بدنه.. واستدعوه ففرَّ منهم، فألقوا إليه شيئاً من الخبز، ومن طعام كان معهم، فلما أكله استطابه جداً، لأنه لم يكن قبل ذلك أكل غذاءً صناعياً ثم تأنس بهم، فألبسوه ثوباً، وأكل من أطعمتهم.. فأعجبه ذلك.

واجتهدوا فى تعليمه اللغة، فتعلَّم كثيراً منها. وأخبروه بأحوال مُدُنهم وما يؤكل فيها، فتعجَّب من ذلك، إذ كان يظن أنه ليس سوى تلك الجزيرة أرضٌ.. وأحبَّ السفر معهم، فحملوه إلى مدينة بالقرب من تلك الجزيرة، فأكل من أطعمة أهلها ولبس ملبوسهم، فالتذَّ بذلك لَذَّةً عظيمة ، وتذكرَّ ما كان عليه من سوء العيش ، لأجل دوام التعرِّى فى البرد والحر، والاقتصار على الأغذية الطبيعية، ووصول الحيوانات إليه ونهشها له كل وقت. فعلم أن الإنسان، لأجل فقدانه السلاح الطبيعى، واحتياجه إلى غذاء صناعى، ليست تجود عيشته إذا انفرد بنفسه، بل لابد وأن يكون الإنسان مدنياً، حتى يكون مع جماعة، يكون لبعضهم أن يزرع، وللآخر أن يحرث، وللآخر أن يخبز، وللآخر أن ينقل المادة، وللآخر أن يخيط الثوب.. ونحو ذلك[1] .

ثم تفكَّر ، فقال فى نفسه: وإذ الإنسان يحتاج فى جودة معيشته، إلى ذلك، فهو لامحالة محتاج إلى وقوع معاملة -كبيع وإجارة ونحوهما- وهذه

---

(١) ينتصر ابن النفيس هنا للمذهب الاجتماعى، على عكس ما فعل ابن طفيل فى أواخر قصته، حيث استوحش حى بن يقظان من الناس، ويئس من هدايتهم ، فعاد مع أبسال للجزيرة النائية، مفضلاً حياة التوحُّد.

المعاملة تؤدى إلى المنازعة، وكل أحد يرى أن ما له حَقٌّ، وما عليه باطل، فلذلك إنما تجود معيشة الإنسان، بأن يكون مع جَمْعٍ بينهم شرعٌ محفوظ، تنقطع به المنازعة. وإنما يكون ذلك، بأن يكون ذلك الشرع، مما يُتلقَّى بالطاعة والقبول.. وإنما يكون ذلك، إذا اعتُقد أنه من الله تعالى. وإنما يكون ذلك، إذا كان وروده من شخص، يصدِّقه الناس فى إخباره أنه من الله تعالى، وهذا الشخص ليس يمكن أن يكون حيواناً غير إنسان، فإن غير الإنسان من الحيوانات لانطق له البتة، فضلا عن أن يكون مبلِّغا لشرع . ولا يمكن أن يكون مما لايقوى أكثر الناس من الإحساس به، كالملك أو الجن، وإلا لم يتمكَّن الجمهور من سماع الشرع منه .. فلذلك ، لابد أن يكون هذا الشخص إنساناً[1] .

ثم تفكَّر فقال : وإذ كان هذا المبلِّغ إنساناً، فلابد وأن يكون مختصاً بأمر، لأجله يصدِّقه الجمهور، وغيرهم، فى إخباره أن ما جاء به، هو من عند الله. وإنما يكون كذلك، إذا كان مختصاً بأمر يُعلم معه، أنه لولا اتصاله بالله وتعالى، وصدقه فيما يخبر عنه؛ لم يكن له ذلك.. وهذا الأمر هو الذى يسمى بالمعجز. فإذن ، لابد وأن يكون هذا الشخص، ذا مُعجز تشعر الأنفس معه، أن ما جاء به ليس بزورٍ ولا باطل، بل هو حقٌّ من عند الله تعالى.. والشخص الذى له ذلك هو النبى ﷺ .

فعلم لذلك كامل[2] أن جودة عيشة الإنسان، إنما تتم بوجود هذا النبى ﷺ فوجوده خيرٌ عظيم للإنسان ونفعٌ عام، والله تعالى يعلم ذلك، فواجبٌ -

---

(١) نلاحظ هنا أن ابن النفيس جعل اللغة شرط النبوة.. ولذا جعل بطل قصته ابن ناطق إذ لايمكن أن يكون فاضلا بالشريعة السماوية ، دون أن يكون ناطقا باللغة المبلِّغة لأحكام الشرع.

(٢) كان ابن النفيس يستخدم فيما سبق ، تعبير المسمَّى بكامل لكنه بعدما استكمل بطل القصة معرفته، اطلق عليه ابن النفيس الاسم وصرَّح به .. فتأمل ذلك.

بحسب عنايته- وجود هذا النبى ﷺ ، إذ من المستحيل أن يترك الله خَلْق هذا النبى، مع نفعه العام؛ ومع ذلك فإنه (تعالى) لايهمل خِلْقة شعر العانة ونحوه، مما يقِلُّ نفعه. فلذلك علم كامل أن خَلْقه (تعالى) النبى ﷺ ، مما لابد منه.. ثم تفكرً بعد ذلك فى منفعة النبى ﷺ فرأى أن له ثلاث منافع:

إحداها : أنه يبلِّغ الناس شرع الله عزَّ وجلَّ، كما ذكرناه.

وثانيها : أنه يعرِّف الناس بجلال الله تعالى وبسائر صفاته.

وثالثها : أنه يعرِّفهم حال المعاد، وما هو معدٌّ لهم فى الدار الآخرة من السعادة والشقاوة.

ثم تفكّر بعد ذلك كامل وقال: إن هذه الأشياء مما يعسر على طبائع كثير من الناس قبولها، إذ كثيرٌ من الناس يعسر عليهم، تسليم وجود ما هو ليس بجسم، ولاقوة فى جسم، ولا هو فى جهة ، ولا إليه إشارة.. وكثيرٌ منهم يعسر عليه، تصوُّر كيفية الرسالة وكيفية بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه.. وكثيرٌ منهم يعسر عليه تسليم أمر المعاد، وتسليم العودة بعد الموت، وتسليم البقاء الأبدى فى النعيم أو فى الجحيم، ونحو ذلك مما تتضمَّنه تلك المنافع. ولولا أن الناس فى هذا الزمان، قد اعتادوا ما جاءت به الشريعة ، وأَلِفوا أقوالها؛ لبادروا بالاستنكار، والرد على الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه.

وإذا كان قبول هذه الأشياء عسراً، فلو ورد النبى ﷺ بها دفعةً، من غير أن يتقدَّمه أنبياءٌ أُخرٌ، يقرِّبون أكثر ذلك إلى أذهان الناس، لنفر الناس عنه جداً، وكان تكذيبهم له شديداً. فلذلك ينبغى أن يرد أولاً أنبياءٌ، بما هو من هذه الأشياء أسهل قبولاً، والحاجة إليه فى جودة بقاء الإنسان وجودة معيشته، أَمَسُّ؛ وذلك هو تبليغ الناس شرع الله عز وجل.. ويكون الوارد أولاً، وارداً بما

هو من ذلك قريب إلى العقل، ليكون قبوله أسهل، والنفرة عنه أقل، وكلما جاء نبيٌّ آخر، زاد على المتقدِّم؛ حتى يُستوفى ما يُحتاج إليه من الشرع، وحينئذ يكون الناس قد عرفوا الله بوجه ما، واشتاقوا إلى تعرُّف صفاته وخصائصه، فيسهل عليهم قبول ما يرد به الأنبياءُ المتأخرون من ذلك.

ثم إذا عرف الناس صفات الله تعالى وجلاله، وتحقَّقوا قدرته التامة، لم يعسر عليهم التصديق بأحوال المعاد، وما يشتمل عليه من السعادة والشقاوة الأبديتين[1] ، فلذلك يسهل عليهم تصديق مَنْ يأتى بعد ذلك من الأنبياء ، فلذلك اعتقد **كامل** أنه ليس يمكن أن يكمل الغرض من النبوة، بنبيٍّ واحد. بل لابد من أنبياءٍ يأتى سابقهم، بما يدرِّج الناس إلى معرفة ما يأتى به المتأخر. ولابد وأن يكون كل متأخِّرٍ منهم، يأتى بما أتى به السابق وزيادة، حتى تكمل[2] فائدة النبوة عند آخرهم.

فلذلك، يحتاج الآخرُ منهم، أن يكون عالماً بجميع ما أتى به السابقون، ومتمكِّناً من تبليغ جميع ما بلَّغه السابقون، فلذلك لابد وأن يكون النبى، الذى هو خاتم النبيين، أفضل الأنبياء وأقومهم بما يُحتاج إليه من أمر النبوة.

وكذلك، ينبغى أن يكون كُلُّ متأخِّرٍ من النبيين، أفضل ممَّن قبله. ولكن ذلك إنما يلزم، إذا لم يعرض للناس تغيُّر، يقتضى خلاف ذلك، فإنه قد يبلغ الأمر بالنبى الآتى فى زمانٍ ما، إلى إن يقارب درجة الذى تكمل به فائدة النبوة[3]، ثم بعد ذلك ينقرض أهلُ ذلك الزمان بغتةً، إما بطوفان أو بوباء عام، أو نحو ذلك، فيكون القوم الذين يردون، بعد ذلك، فى حكم الذين كانوا قبل بعثة الرسل

---

(١) راجع ما ذكرناه من موقف الغزالى من الفلاسفة القائلين بإنكار الحشر الجسمانى.

(٢) فى النسختين : يكمل.

(٣) يشير ابن النفيس هنا إلى الأنبياء والرسل ، وذوى العزم منهم خاصة.

أولاً[1] .. فلذلك، يُحتاج حينئذ إلى إعادة تدريج الناس إلى سهولة قبول الحق، وذلك بأن يرد أولاً نبيٌّ يكون فى قوّته ، كالنبيِّ الذى جاء فى أول الأمر. فلذلك يُحتاج حينئذ، أن يكون هذا النبى أضعف من السابق عليه، فبهذا الوجه، لم يلزم أن يكون كل نبى أفضل ممن سبقه[2] ، إلا النبى الأخير ، وهو خاتم النبيين، فإنه على كل حال يجب أن يكون أفضل ممن سواه، لأن النبوة بعده تنقطع[3] فلابدَّ وأن يأتى بجميع ما يحتاج إليه فى تكمل فائدة النبوة .. فلذلك يجب أن يكون النبى، الذى هو خاتم النبيين: أفضل الأنبياء جميعهم.

* * *

---

(١) يُعرف الناس الناس عاشوا بين زمن نبيٍّ لم يدركوا دعوته، ونبيٍّ لم يأت زمنه .. بأهل الفترة ! لأنها فترة (زمنية) وفترة (من الفتور) بين نبيين.. وللفقهاء كلام مطول فى حكم أهل الفترة، وقد خصَّص السيوطى رسالة فقهية لهذا الموضوع .

(٢) كان يمكن لابن النفيس أن يُرجع اختلاف النبوات إلى اختلاف اللغات !

(٣) راجع ما ذكرناه فى الدراسة ، من القضية الفقهية التى لقى السهروردى حتفه بسبب الإجابة عليها: هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد ؟!

أهم المصادر والمراجع

أولاً : المخطوطات

١- البجائى : حدق المقلتين فى شرح بيتى الرقمتين (مخطوطة مكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٧٨/ أدب)

٢- الجزائرى (الأمير عبد القادر) : شرح البيتين (مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم ١١٤٦/ شعر تيمور)

٣- السيوطى : كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة (مخطوطة رفاعة الطهطاوى ، رقم ٣٣/ توحيد)

٤- العمرى (ابن فضل الله) : مسالك الأبصار لأخبار ملوك الأمصار (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩٩/ م تاريخ)

٥- القوصونى : القول الأنيس والدر النفيس فى شرح أرجوزة الشيخ الرئيس.

(أ) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٣٠٣٢/ل.

(ب) مخطوطة حسن عبد الوهاب بتونس، مصورات دار الكتب المصرية رقم ٣٤٦١/ل.

٦- النابلسى : مقالة على البيتين المشهورين (مخطوطة دار الكتب المصرية ، رقم ١٦٨/ تصوف)

٧- ابن النفيس : فاضل بن ناطق (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٢٠٩/ مجاميع)

ثانياً : المطبوعات

٨- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا (مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ)

٩- أحمد أمين : حى بن يقظان (دار المعارف بمصر ١٩٤٩- الهيئة العامة للتأليف والنشر)

١٠- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا (دار صادر، بيروت)

١١- أدى شير : معجم الألفاظ الفارسية المعربة (مكتبة لبنان، بيروت)

١٢- د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى (وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٧)

١٣- البغدادى : إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون (دار الفكر، بيروت)

١٤- جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة (دار الثقافة ، بيروت - دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣)

١٥- حسن محمود عباس : حى بن يقظان وروبنسون كروزو (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٣)

١٦- الخوارزمى : مفاتيح العلوم ، تحقيق إبراهيم الإبيارى (دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٨٤)

١٧- الذهبى : سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥)

١٨- السراج الطوسى : اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود / طه عبد الباقى سرور (دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المثنى ببغداد ١٩٦٠)

١٩- السهروردي : أصوات أجنحة جبرائيل (ضمن : شخصيات قلقة فى الإسلام وكالة المطبوعات ، الطبعة الثالثة ١٩٧٨)

: الغربة الغربية

(أ) نشرة أحمد أمين

(ب) نشرة هنرى كوربان (مجموعة دوم مصنفات، طهران ١٩٥٢)

٢٠- ابن سينا : رسائل الشيخ الرئيس، تحقيق مهران (ليدن ١٨٩٩)

٢١- الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح = تاريخ الحكماء:

(أ) تحقيق د. عبد الكريم شويرب (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا ١٩٨٨)

(ب) تحقيق د. محمد على أبو ريان (المركز القومى للتراث والمخطوطات ، جامعة الإسكندرية ١٩٩٤)

٢٢- ابن طفيل : حى بن يقظان

(أ) نشرة أحمد أمين

(ب) نشرة فاروق سعد

٢٣- ابن عربى : الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب)

٢٤- : فصوص الحكم ، تحقيق د. أبو العلا عفيفى (دار الكتاب العربى ، بيروت)

٢٥- ابن الفارض : الديوان ، تحقيق د. عبد الخالق محمود (دار المعارف القاهرة ١٩٨٤)

٢٦- فاروق سعد : حى بن يقظان لابن طفيل (دار الآفاق الجديدة، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٨٠)

٢٧- غليونجى (بول) : ابن النفيس (الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة أعلام العرب ١٩٨٣)

٢٨- كحالة (عمر) : معجم المؤلفين (دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الأولى)

٢٩- محمد جلال شرف (د.) : الله والعالم والإنسان (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٧)

٣٠- محمد عاطف العراقى (د.) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٧٩)

٣١- المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، نشرة محمد سعين العريان ومحمد العربى العلمى (مطبعة الاستقامة ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٤٩)

٣٢- ابن طفيل : لسان العرب ، تصنيف يوسف خياط (دار لسان العرب، بيروت)

٣٣- ابن النديم : الفهرست ، تحقيق رضا المازندرانى (دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨)

٣٤- ابن النفيس : الموجز فى الطب ، تحقيق عبد الكريم الغرباوى (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة)

٣٥- ياقوت الحموى : معجم البلدان (دار صادر ، بيروت)

المحتويات

كتب الدكتور يوسف زيدان

١ – المقدمة فى التصوف ، لأبى عبد الرحمن السلمى (*تقديم وتحقيق*).

الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٧.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت ١٩٩٨.

٢ – عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة أعلام العرب) ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت ١٩٩٣.

٣ – الفكر الصوفى (*تأليف*).

الطبعة الأولى : دار النهضة العربية ببيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٨.

٤ – شرح فصول أبقرط لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*)

الطبعة الأولى : دار العلوم العربية ببيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ١٩٩٠.

٥ – شعراء الصوفية المجهولون (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت ١٩٩٦ (طبعة مزيدة منقحة)

٦ – ديوان عبد القادر الجيلانى (*دراسة وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت (تحت الطبع)

٧ – ديوان عفيف الدين التلمسانى (*دراسة وتحقيق*) .

الجزء الأول : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

٧ – قصيدة النادرات العينية للجيلى مع شرح النابلسى (*دراسة وتحقيق*) .

دار الجيل ببيروت ١٩٨٨.

٩ – الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الجيل ببيروت ١٩٩١ .

١٠- عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب (*تأليف*) .

دار الجيل ببيروت ١٩٩١.

١١- رسالة الأعضاء ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.

١٢- المختصر فى علم الحديث النبوى، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*).

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.

١٣- المختار من الأغذية ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٢.

١٤- شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلى (*دراسة وتحقيق*).

دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٢.

١٥- فوائح الجمال وفوائح الجلال، لنجم الدين كُبْرى (*دراسة وتحقيق*) .

دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٣.

١٦- التراث المجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٤.

الطبعة الثانية : دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٩٥(طبعة جامعية خاصة)

الطبعة الثالثة : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٧.

١٧- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٤.

١٨- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثانى)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٥.

١٩- نوادر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .

برنامج الأمم المتحدة للتنمية U.N.D.P / الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٥ .

٢٠- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٦ .

٢١- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثانى)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٧.

٢٢- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثالث)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة (١٩٩٨)

٢٣- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الأول : المخطوطات العلمية)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٤- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٥- التقاء البحرين : نصوص نقدية

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٧.

٢٦- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسى (الجزء الأول: التصوف، التفسير، السيرة، الحديث)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧.

٢٧- حى بن يقظان

الطبعة الأولى : الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الفلسفة والعلم ١٩٩٧)

الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.

٢٨- المتواليات (دراسات فى التصوف)

الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨.

٢٩- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثانى : مخطوطات التصوف وملحقاته)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.

٣٠- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثالث: مخطوطات التاريخ والجغرافيا)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية (تحت الطبع)

٣١- علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت (تحت الطبع)